

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900
à l'occasion de l'Exposition Universelle.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS 1900

PREMIÈRE PARTIE

SÉANCES GÉNÉRALES

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
28, RUE BONAPARTE (VI[e])

1901

COMMISSION D'ORGANISATION

Nommée sur l'initiative de la Section des Sciences Religieuses de l'École pratique des Hautes Études, par arrêté de M. le Commissaire général de l'Exposition de 1900 *et installée le* 14 *janvier* 1899 *par M. le professeur* Gariel, *délégué principal pour les Congrès de l'Exposition de* 1900.

Président : M. Albert Réville, président de la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études, professeur au Collège de France.

Vice-présidents : MM. Alexandre Bertrand, membre de l'Institut, directeur du Musée des antiquités nationales de Saint-Germain; Michel Bréal, membre de l'Institut, professeur au Collège de France; Guimet, fondateur-directeur du Musée Guimet; Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France; Oppert, membre de l'Institut, professeur au Collège de France; Senart, membre de l'Institut.

Secrétaires : MM. Léon Marillier, maître de conférences à l'École des Hautes Études, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*; Jean Réville, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Trésorier : M. Philippe Berger, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

Trésorier adjoint : M. Toutain, chargé de conférences à l'École des Hautes Études.

Membres :

MM.

Amélineau, maître de conférences à l'École des Hautes Études.

Audollent, professeur à la Faculté des lettres de Clermont-Ferrand.

MM.

Bérard (Vict.), maître de confér. à l'École des Hautes Études.

Berthelot (André), maître de conférences à l'École des Hautes Études.

MM.

BONET-MAURY, professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris.

BRUSTON, doyen de la Faculté de théologie protestante de Montauban.

CARRA DE VAUX (le baron), professeur à l'Institut catholique de Paris.

CHAVANNES, professeur au Collège de France.

DECHARME, professeur à la Faculté des lettres de Paris.

DERENBOURG (Hartwig), professeur à l'École des langues orientales vivantes, directeur adjoint à l'École des Hautes Études.

DURCKHEIM, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux.

ESMEIN, professeur à la Faculté de droit de Paris, direct. adj. à l'École des Hautes Études.

FAYE (DE), maître de conférences à l'École des Hautes Études.

FOUCHER, maître de conférences à l'École des Hautes Études.

HENRY (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris.

HILD, doyen de la Faculté des lettres de Poitiers.

HUART (Clément), professeur à l'École des langues orientales vivantes.

LEGER (Louis), professeur au Collège de France.

MM.

LEROY-BEAULIEU (Anatole), membre de l'Institut, professeur à l'École libre des sciences politiques.

LÉVI (Israël), maître de conférences à l'École des Hautes Études.

LÉVI (Sylvain), professeur au Collège de France, directeur adjoint à l'École des Hautes Études.

MASSEBIEAU (Louis), professeur honoraire à la Faculté de théologie protestante de Paris et à l'École des Hautes Études.

PARIS (Pierre), professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux.

PICAVET, maître de conférences à l'École des Hautes Études.

REGNAUD, professeur à la Faculté des lettres de Lyon.

RUBENS-DUVAL, professeur au Collège de France.

ROSNY (Léon DE), professeur à l'École des langues orientales vivantes, directeur adjoint à l'École des Hautes Études.

SABATIER, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, directeur adjoint à l'École des Hautes Études.

VERNES, directeur adjoint à l'École des Hautes Études.

NATURE DU CONGRÈS

Circulaire publiée le 12 Mai 1899 par la Commission d'organisation

---

MONSIEUR,

Sur l'initiative des professeurs de la Section des sciences religieuses de l'École pratique des Hautes Études, à la Sorbonne, et avec l'autorisation de la Direction de l'Exposition universelle de 1900, un *Congrès international d'Histoire des Religions* se réunira à Paris du 3 au 8 septembre 1900.

La Commission d'organisation officiellement constituée a l'honneur de vous prier de prendre part à ce Congrès et de témoigner ainsi de l'intérêt que vous portez à l'étude scientifique des religions.

Le Congrès projeté est exclusivement de nature historique.

L'histoire des religions, qui a pris au XIXe siècle son plein développement, a sa place marquée dans la grande revue des conquêtes de l'esprit humain, où sera dressé pour le XXe siècle le bilan du siècle finissant.

Elle est appelée à fournir des contributions chaque jour plus importantes à notre connaissance du passé de l'humanité et à jeter une lumière toujours plus vive sur les problèmes moraux et sociaux.

Il est à désirer que tous ceux qui ont à cœur ses progrès apprennent à se connaître réciproquement.

Il est de leur intérêt de se concerter sur les voies et moyens de lui donner une plus large place dans l'enseignement des Universités et de traiter ensemble certaines questions qui

sont spécialement à l'ordre du jour. Il y aurait profit pour tous ceux qu'isolent les uns des autres leurs études particulières, à se trouver pour quelques instants réunis sur ce terrain commun de recherches scientifiques.

La Commission espère que les amis de l'histoire des religions, historiens, théologiens, philologues, sociologistes, ethnographes, folkloristes, etc., répondront en grand nombre à son appel et que les maîtres de tous pays apporteront un concours efficace à la réunion.

On est prié d'adresser les adhésions à MM. Jean Réville et Léon Marillier, secrétaires de la Commission, *à la Sorbonne*, et de faire connaître le plus tôt possible à quelle section on se propose d'apporter un concours actif.

Les cotisations devront être adressées à M. Philippe Berger, trésorier du Congrès, quai Voltaire, 3, à Paris.

RÈGLEMENT DU CONGRÈS

Art. 1er *Le Congrès international d'histoire des religions se réunira à Paris, le lundi 3 septembre 1900. Il durera une semaine.*

Art. 2. *Les séances d'ouverture et de clôture auront lieu au Palais des Congrès, à l'Exposition. Les autres séances se tiendront à la Sorbonne.*

Art. 3. *Les travaux du Congrès comporteront des séances générales et des séances de sections.*

Art. 4. *Les sections seront au nombre de huit*, qui pourront, suivant les circonstances, être groupées ou subdivisées en sous-sections, *savoir* :

I. **Religions des non-civilisés. — Religions des civilisations américaines précolombiennes.**

II. **Histoire des religions de l'Extrême-Orient (Chine, Japon, Indo-Chine, Mongols, Finnois).**

III. **Histoire des religions de l'Égypte.**

IV. **Histoire des religions *dites* sémitiques : *A.* Assyro-Chaldée, Asie antérieure ; *B.* Judaïsme, Islamisme.**

V. **Histoire des religions de l'Inde et de l'Iran.**

VI. **Histoire des religions de la Grèce et de Rome.**

VII. **Religions des Germains, des Celtes et des Slaves. — Archéologie préhistorique de l'Europe.**

VIII. **Histoire du Christianisme. (A sous-sectionner en : Histoire des premiers siècles, du moyen âge et des temps modernes.)**

Art. 5. *Les déclarations d'adhésion au Congrès devront être adressées aux Secrétaires à la Sorbonne.*

Art. 6. *La souscription est fixée à un minimum de dix francs.*

Les adhérents au Congrès recevront gratuitement les comptes rendus imprimés des séances et les publications qui pourront être faites par le Congrès.

Art. 7. *Les travaux et les discussions du Congrès auront essentiellement un caractère historique. Les polémiques d'ordre confessionnel ou dogmatique sont interdites.*

Art. 8. *Un programme de questions relatives à chaque Section sera distribué à l'avance aux adhérents du Congrès pour servir de base aux discussions, sans préjudice des communications libres.*

Art. 9. *Toutes les communications destinées au Congrès devront être envoyées aux Secrétaires avant le* 1er *juillet* 1900. *Elles devront être écrites en caractères latins.*

Art. 10. *Dans les communications et dans les discussions seront admises, en dehors du français, les langues latine, allemande, anglaise et italienne.*

CORRESPONDANTS DU CONGRÈS

Les honorables savants dont les noms suivent, ont accepté de donner leur patronage, dans leurs pays respectifs, au premier Congrès d'histoire des religions :

I. **Allemagne** : MM. ACHELIS, directeur de l'*Archiv für Religionswissenschaft*.

BASTIAN, directeur du Musée d'ethnographie, professeur à l'Université de Berlin.

HIRT, professeur à l'Université de Leipzig.

KRUMBACHER, professeur à l'Université de Munich, directeur de la *Byzantinische Zeitschrift*.

MOGK, professeur à l'Université de Leipzig.

OLDENBERG, professeur à l'Université de Kiel.

II. **Angleterre** : MM. BROWNE, professeur à l'Université de Cambridge.

CONYBEARE, à Oxford.

CUST, secrétaire honoraire de la Société Asiatique royale de Grande-Bretagne et d'Irlande.

FARNELL, professeur à l'Université d'Oxford.

FRAZER, à Cambridge.

GILES, professeur à l'Université de Cambridge.

RHYS DAVIDS, secrétaire de la Société Asiatique royale de Grande-Bretagne et d'Irlande.

III. **Autriche-Hongrie** : MM. BACHER, professeur à l'École rabbinique de Buda-Pesth.

DRTINA, professeur à l'Université tchèque de Prague.

GOLDZIHER, professeur à l'Univessité de Buda-Pesth.

VAMBÉRY, professeur à l'Université de Buda-Pesth.

IV. **Belgique** : MM. GOBLET D'ALVIELLA, professeur à l'Université libre de Bruxelles.

CH. MICHEL, professeur à l'Université de Liège.

V. **États-Unis d'Amérique** : MM. CARROL BONNEY, président de la *Religious Parliament extension*.

GOODSPEED, professeur à l'Université de Chicago.

HARRIS, commissaire du Bureau central d'éducation à Washington.

IASTROW (Morris), bibliothé-

caire et professeur à l'Université de Pennsylvanie.

LANMAN, professeur à Harvard University.

TOY, professeur à Harvard University.

VI. Grèce : MM. BIKÉLAS, homme de lettres.

POLITIS, professeur à l'Université d'Athènes.

VII. Hollande : MM. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, professeur à l'Université de Leyde.

DE GROOT, professeur à l'Université de Leyde.

HOUTSMA, professeur à l'Université d'Utrecht.

TIELE, professeur à l'Université de Leyde.

WILDEBOER, professeur à l'Université de Groningue.

VIII. Indes Anglaises : M. STEIN, principal de *Madrasah College*, Calcutta.

IX. Italie : MM. CHIAPELLI, professeur à l'Université de Naples.

DE GUBERNATIS, professeur à l'Université de Rome.

GUIDI, professeur à l'Université de Rome.

LABANCA, professeur à l'Université de Rome.

MILANI, directeur du Musée archéologique de Florence.

X. Portugal : M. LEITE DE VASCONCELLOS, directeur de la *Revista Lusitania*.

XI. Russie : M. GOLUBINSKI, professeur à l'Académie ecclésiastique de Moscou.

XII. Suède : MM. FRIES, secrétaire du Congrès des Sciences religieuses de Stockholm.

KLEIN, rabbin à Stockholm.

XIII. Suisse : MM. MONTET, doyen de la Faculté de théologie de Genève.

STEIN, directeur de l'*Archiv für Geschichte der Philosophie*, à Berne.

BUREAU DU CONGRÈS

Président : M. ALBERT RÉVILLE, professeur d'histoire des religions au Collège de France, président de la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études.

Vice-présidents : MM. ALEXANDRE BERTRAND, membre de l'Institut, directeur du Musée des Antiquités Nationales de Saint-Germain.

MICHEL BRÉAL, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

ESTLIN CARPENTER, professeur à Manchester College, Oxford.

GOBLET D'ALVIELLA (comte), sénateur de Belgique, professeur à l'Université libre de Bruxelles.

IGNAZ GOLDZIHER, membre de l'Académie des Sciences et professeur à l'Université de Buda-Pesth.

A. DE GUBERNATIS (comte), professeur à l'Université de Rome.

GUIMET, fondateur-directeur du Musée Guimet.

MASPERO, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

ÉDOUARD NAVILLE, de Genève, membre correspondant de l'Institut de France.

OPPERT, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

SENART, membre de l'Institut.

Secrétaires : MM. LÉON MARILLIER, maître de conférences à l'École des Hautes Études, l'un des directeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

JEAN RÉVILLE, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, l'un des directeurs de la *Revue de l'Histoire des Religions*.

Trésorier : M. PHILIPPE BERGER, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.

Trésorier adjoint : M. TOUTAIN, chargé de conférences à l'École des Hautes Études.

MM. MAX MÜLLER et C. P. TIELE, empêchés par leur état de santé de prendre part au Congrès, ont été nommés *présidents d'honneur*.

LISTE DES MEMBRES DU CONGRÈS

MM.

AALL (ANATHON), docteur en philosophie, Pilestraed, 56, Christiania, Norvège.

ABERCOMBY (JOHN), 62, Palmerston-Place, Édimbourg, Écosse.

ALPHANDÉRY, élève diplômé de l'École des Hautes Études, 103, rue Miromesnil, Paris.

AMÉLINEAU, professeur à l'École des Hautes Études, Sorbonne, Paris.

ANDRÉ (TONY), pasteur de l'église protestante française, 13, Lungo-Mugnone, Florence.

ARAKÉLIAN (HAMB.), rédacteur au journal arménien *Mschak* (Tiflis).

ARRÉAT (LUCIEN), 18, rue Cortambert, Paris.

AUDOLLENT, professeur à la Faculté des Lettres de Clermont-Ferrand.

AVEBURY (The Right hon., TRs. D. C. L. LLD.). High Elms. Farnborough, R. S. O. Kent, Angleterre.

BACHER (W.), professeur à l'école rabbinique de Buda-Pesth, VI. Erzsebetkönit, Buda-Pesth.

BAILLY, librairie de l'Art Indépendant, 10, rue Saint-Lazare, Paris.

BARBÉRY, pasteur à Jallieu (Isère).

BARROWS (J.-H.), président de Oberlin-College, Oberlin, Ohio, États-Unis.

BASTIAN (A.), professeur à l'Université, directeur du Musée d'ethnographie, Berlin.

BAZ (G.), chargé d'affaires du Mexique en France, délégué officiel du Mexique.

BELLANGÉ (CH.), Meulan, Seine-et-Oise.

BÉNAZET, attaché au Musée national du Trocadéro.

BÉRARD (V.), professeur à l'École des Hautes Études, Paris.

BERGER (PH.), membre de l'Institut, 3, quai Voltaire, Paris.

BERNARD (AUG.), professeur à l'École des Lettres d'Alger.

BERTHELOT (A.), député, professeur à l'École des Hautes Études, 11, rue Mazarine, Paris.

MM.

Berthet (Mlle), professeur à l'École normale d'Alençon, 9, rue des Promenades, Alençon.

Bertholet (A.), professeur à l'Université de Bâle, 37, Birmannsgasse, Bâle.

Bertrand (A.), membre de l'Institut, directeur du Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain-en-Laye (Seine-et-Oise).

Bertrand (capitaine), explorateur, chemin Bertrand, Genève.

Bibliothèque publique de Boston.

Bibliothèque publique de New-York.

Bikélas (M. D.), délégué du Syllogue littéraire hellénique de Constantinople.

Birnie (G.), 67, Brink, à Deventer, Hollande.

Birnie (Mlle R. A.), 67, Brink, à Deventer, Hollande.

Bocher (Mme), 7, avenue de La Bourdonnais, Paris.

Bœll (P.), 26, rue Gay-Lussac, Paris.

Bogisic, correspondant de l'Institut, 71, rue des Saints-Pères, Paris.

Bohin (père), à Bohinville, par Laigle (Orne).

Bonaparte (le prince Roland), 10, avenue d'Iéna, Paris.

Bonet-Maury, professeur à la Faculté de théologie protestante, 32, rue du Bac, Paris.

Bosc, 44-46, rue Vital, Paris.

Bouhayet (Khalil), rue du Faubourg Saint-Honoré, 153, Paris.

Bourchenin, docteur ès-lettres, pasteur à Sauveterre-de-Béarn (Basses-Pyrénées).

Bourrier (André), directeur du *Chrétien Français*, 12, rue Vivienne, Paris.

Bouvier (Henri), 27, rue du Faubourg Saint-Jacques, Paris.

Boyer (Paul), professeur à l'École des Langues orientales, 52, rue de Bourgogne, Paris.

Bréal (Michel), membre de l'Institut, 70, rue d'Assas, Paris.

Bridel, professeur à la Faculté de Théologie libre de Lausanne.

Brodin, 11, Blankenburgstraat, La Haye, Hollande.

Brönnle (P.), 2, Topstone Road, Earls-Court, Londres, S. W.

Brookins (Mme), 24, place Malesherbes, Paris.

Brown Haves (Rév. Oscar), 49, Wendellstreet, Cambridge (Mass.).

Browne (E. J.), professeur à l'Université de Cambridge.

Bruston, doyen de la Faculté de Théologie de Montauban (Tarn-et-Garonne).

Brueyres (Aloïs), 9, rue Murillo, Paris.

Bugiel (V.), membre de la Société d'anthropologie de Vienne et de la Société d'ethnographie autrichienne, 51, boulevard Saint-Marcel, Paris.

MM.

Calemard de Genestoux (Mlle).

Camerlinck (H.), membre de l'Académie d'Amiens, 18, rue de Mazagran, Amiens.

Capart (Alph.), 5, rue d'Egmont, Bruxelles.

Capart (J.), conservateur des antiquités égyptiennes au Musée du Cinquantenaire, délégué de la Société d'Archéologie de Bruxelles, représentant officiel de la Belgique, 227, rue du Trône, Bruxelles, Belgique.

Capart (Mme Jean), 227, rue du Trône, Bruxelles, Belgique.

Cappé (Dr en médecine), Thiais, Seine.

Carpenter (Estlin), professeur à Manchester College, 103, Banbury Road, Oxford, Angleterre.

Carra de Vaux (baron), professeur à l'Institut Catholique, 14, rue Saint-Guillaume, Paris.

Carrière (A.), professeur à l'École des Langues orientales, 35, rue de Lille, Paris.

Carroll Bonney (Ch.), pres. of the Religions' Parliament Extension, 511, Tacoma Building, 153, Madison Street, Chicago, États-Unis.

Carus (P.), directeur de *Open Court* et de *The Monist*, secrétaire de la Religions' Parliament Extension, délégué officiel des États-Unis, Chicago, États-Unis.

Castelli (D.), professeur à l'Institut supérieur de Florence, 53, via dei Servi, Florence.

Certes (A.), inspecteur général des finances en retraite, 53, rue de Varenne, Paris.

Chabrier (J.), professeur de philosophie au lycée Descartes, 5, rue Lakanal, Tours.

Charbonnel (V.), 118, rue d'Assas, Paris.

Chatterji (J.-C.), professeur de philosophie au Central Hindu College de Benarès, 28, Albemarle Street, Londres.

Chavannes, professeur au Collège de France.

Chester (Wil.), pasteur, États-Unis.

Chikadzumi (J.), représentant de la Young men Buddhist Association, Tokio, and Higashi-Hongwanji, Kioto, Japon.

Clark (Mme Laure H.), 4, rue Debrousses, Paris.

Coignet (Mme), 106, rue de la Faisanderie, Paris.

Combe (E.), professeur à l'Université de Lausanne, 17, avenue de la Gare, Lausanne, Suisse.

Cordier (H.), professeur à l'École des Langues orientales, 54, rue Nicolo, Paris.

Courant (M.), maître de conférences à l'Université de Lyon.

Cree (Dr), 16, rue de la Chaussée-d'Antin, Paris.

MM.

Cumont (F.), professeur à l'Université de Gand, 79, rue Montoyer, Bruxelles.

Cust (R.-N.), secrétaire honoraire de la Royal Asiatic Society of Great Britain, 63, Elm Park Gardens, Fulham Road, Londres, S. W.

Daltroff (J.), 11, rue de Cléry, Paris.

Darcy (H.), président du Comité central des houillères de France, 55, rue de Châteaudun, Paris.

Decharme, professeur à la Faculté des Lettres, 95, boulevard Saint-Michel, Paris.

Delalande (Mlle T.), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 30, rue Bonaparte, Paris.

Delouard (Mme J.), 4, rue Alphonse-Daudet, Paris.

Demarez (Mlle), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 24, place Malesherbes, Paris.

Denis (abbé Ch.), directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, 33, boulevard Saint-Marcel, Paris.

Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, professeur à l'École des Langues orientales; directeur à l'École des Hautes Études, 30, avenue Henri-Martin, Paris.

Donner (O.), professeur à l'Université de Helsingfors, Finlande; représentant de la Société Finno-Ougrienne.

Dreyer (Dr Otto), Oberkirchenrat, Meiningen (Saxe-Mein.), Allemagne, décédé.

Drouin (Ed.), secrétaire adjoint de la Société Asiatique, 11, rue de Verneuil, Paris.

Drtina, professeur à l'Université tchèque de Prague, directeur de *Ceskà Mysl*, Smichov, Horejsi nabrezi, 6, Prague.

Dufourcq (Albert), docteur ès lettres, maître de conférences à l'Université de Bordeaux.

Dumoutier (G.), directeur de l'Enseignement public de l'Annam et du Tonkin, Hanoï.

Dunand (E.), conservateur adjoint du Musée Archéologique, 3, rue Colladon, Genève.

Durckheim, professeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux (Gironde).

Dussaud (R.), membre de la Société Asiatique, 1, rue du Midi, Neuilly-sur-Seine.

Dussauze (Walter), 284, boulevard Raspail, Paris.

Eddy (Mlle Rev. Mary Baker G.), Pleasant View, Concord, N.-H., États-Unis.

Ehni (J.), docteur en philosophie, ancien pasteur, Le Rocher-sur-Nyon, canton de Vaud, Suisse.

MM.

Esmein, professeur à la Faculté de Droit, directeur adjoint à l'École des Hautes Études, 7, rue Leroux, Paris.

Farnell (Lewis R.), professeur à l'Université d'Oxford, 39, Saint-Margareth's Road.

Favange (Mlle M. de), Maliebaan, Utrecht, Hollande.

Faye (E. de), professeur à l'École des Hautes Études, 41, rue de la Tour-d'Auvergne, Paris.

Finno-Ougrienne (Société), à Helsingfors.

Fisher (Marcus), pasteur de l'église Saint-Markus, Weberstrasse, 56-57, Berlin, N. O.

Fol (Mlle Alice), Chougny, Vandœuvre, Genève.

Fontanès (E.), pasteur, 3, rue de Lille, Paris.

Fornerod, professeur à l'Université de Lausanne, Suisse.

Fossey (M.-T.), agrégé des lettres, 1, avenue de l'Observatoire, Paris.

Foucher, professeur à l'École des Hautes Études, 16, rue de Staël, Paris.

Fournier de Flaix, 25, rue de Brancas, Sèvres (Seine-et-Oise).

Fourrière (abbé), à Moislains (Somme).

Fries (S.-A.), docteur en théologie, Stockholm, délégué par le Roi de Suède.

Fujishima (Ryavon), professeur au Collège Bouddhique de Hongwanji à Kyoto, Japon.

Fuller (J.-F.-C.), 7, Sydenham Hill, Londres.

Galitzyne (prince N.), Moscou.

Gardner (Percy), professeur à l'Université d'Oxford, 12, Canterbury Road.

Garnault (Dr Paul), 74, rue de Miromesnil, Paris.

Gautier (L.), ancien professeur d'Université, Grande Boissière, Genève, Suisse.

Geden (A.-S.), Wesleyan College, Richmond, Surrey.

Gelzer (Dr H.), Geheimer hofrat, professeur d'histoire ancienne à l'Université d'Iéna, 4, Kahlaistrasse, Iéna.

Gennep (Van), professeur au gymnase de Czentochowa, Pologne russe.

Ghika (F.), inspecteur au Commissariat général de Roumanie, 2, rue Léonce-Reynaud ; délégué officiel pour la Roumanie.

Girard de Rialle, ministre plénipotentiaire de France au Chili.

Glagoleff (S.), professeur à l'Académie ecclésiastique de Moscou.

Goblet d'Alviella (comte), professeur à l'Université de Bruxelles, château de Court-Saint-Étienne, Brabant.

Goguel, pasteur, 63, rue Manin, Paris.

MM.

Goldziher (I.), professeur à l'Université de Buda-Pesth, VII, Hollo-utcza, 4.

Goldziher (Mme), même adresse.

Golubinski, professeur à l'Académie ecclésiastique de Moscou.

Gramont (comte de), docteur ès sciences, 81, rue de Lille, Paris.

Grasserie (R. de la), juge, correspondant du Ministère de l'Instruction publique, 4, rue Bourbon, Rennes (Ille-et-Vilaine).

Graterolle-Montaubucq, élève titulaire de l'École des Hautes Études, 31, rue du Cherche-Midi, Paris.

Gregory (Gaspard-René), docteur en théologie, ordentl. Honorar professor, Naunhoferstrasse, 25, Marienhohe, Leipzig-Stotterith.

Grenier (Dr P.-J.), à Ourscamps (Oise).

Gubernatis (comte A. de), professeur à l'Université de Rome.

Guimet, fondateur-directeur du Musée Guimet, place d'Iéna, Paris.

Guieysse, député, professeur à l'École des Hautes Études, 42, rue des Écoles, Paris.

Haidar (prince), 8, rue de l'Abbé-de-l'Épée, Paris.

Halévy (J.), directeur d'études à l'École des Hautes Études, 26, rue Aumaire, Paris.

Hamilton (H.-B.), docteur en philosophie, élève titulaire de l'École des Hautes Études, 23, avenue de Ségur, Paris.

Hamon (A.), professeur à l'Université Nouvelle de Bruxelles, direct. scientifique de l'*Humanité Nouvelle*, 3, boulevard Berthier, Paris.

Hardy (Dr E.), professeur à l'Université de Wurzbourg, Bavière.

Hartland (E. Sydney), Gloucester, Angleterre.

Haupt (Dr Paul), professeur à John Hopkins University, Baltimore, États-Unis; délégué officiel des États-Unis.

Henry (V.), professeur à la Faculté des Lettres, 92, rue Houdon, Sceaux (Seine).

Herbert (commandant), 3, avenue de Labourdonnais, Paris.

Hild, doyen de la Faculté des Lettres de Poitiers (Vienne).

Hoffmann (Mme), 11, rue Balzac, Paris.

Holban (Michel G.), ancien vice-consul à Genève, délégué officiel du Gouvernement Roumain.

Houtsma, professeur à l'Université d'Utrecht, Hollande.

Huart (Cl.), professeur à l'École des Langues orientales vivantes, 43, rue Madame, Paris.

Hubert (J.), docteur en philosophie, Rummelsburg bei Berlin.

Hubert (H.), attaché au Musée des Antiquités nationales de Saint-Germain, 74, rue Claude-Bernard, Paris.

Hugenholtz (Dr P.-H.), predikant der Vrije Gemeente, 12, Willemsparkweg, Amsterdam, Hollande.

MM.

Ihm (Hermann), 11, Meister Gerhardstrasse, Cologne.

Janes (Dr Lewis), président of the Free Religious Association, Cambridge, Mass. États-Unis.

Jordan (Rev. Louis H.), B. D. Toronto, Canada.

Joret (Ch.), correspondant de l'Institut, professeur honoraire à l'Université d'Aix (Bouches-du-Rhône), 59, rue Madame, Paris.

Jundt (N.), 83, avenue de Saint-Cloud, Versailles.

Karlowicz (Dr Jean), 10, Iasna, Varsovie, Pologne russe.

Kennedy (Miss Louise, Concord (Mass.), États-Unis.

Kiesner (Mme M.), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 44, rue de Villejust, Paris.

King (Mlle), directeur de l'École Normale nationale, République Argentine.

Kirste, professeur à l'Université de Graz, Styrie, 4, Jungferngasse.

Kirste (Mme Anne), même adresse.

Klein (G.), rabbin, professeur à Stockholm.

Klotz (V.), 18, place Vendôme, Paris.

Kœnig (X.), pasteur à Tonneins (Lot-et-Garonne).

Krauss (Dr Sam.), VI Kiraleuten, 88, Buda-Pesth, Hongrie.

Krüger (Dr G.), professeur à l'Université de Giessen, Löberstrasse, 22.

Kuntz (G.-F.), directeur du service des pierres précieuses au *Geological Survey* (États-Unis).

Kuun (comte Géza), Maros Nemété (d. p. Deva), Hongrie.

Labanca (B.), professeur à l'Université, 41, via Arenula, Rome.

Lacroix, commandant, attaché au Gouverneur général de l'Algérie, 7, rue Denfert-Rochereau, Mustapha, Alger.

Lambert (Mayer), 53, rue Condorcet, Paris.

Lamers (Dr G.-H.), professeur à l'Université d'Utrecht, Hollande.

Lappo Danilewski (S.), professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg, Russie.

Lasinio, professeur à l'Université, 14, Villa della Pergola, Florence.

Lazard (M.), 2, rue Boutarel, Paris.

Lebouteux (P.), Verneuil, par Migné (Vienne).

Leclère (A.), professeur de philosophie à Blois, 3, quai de l'Abbé-Grégoire.

Lefébure (E.), professeur à l'École supérieure des Lettres, 94, rue de Lyon, Alger, Mustapha.

Lefmann (Dr), professeur à l'Université de Heidelberg.

Léger (L.), professeur au Collège de France, 43, rue de Boulainvilliers, Paris.

Leite de Vasconcellos (José), conservateur de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne.

MM.

Leroux (Ernest), éditeur, 28, rue Bonaparte, Paris.

Leroy-Beaulieu (A.), membre de l'Institut, 67, rue Pigalle, Paris.

Lévi (Mlle E.), 44, via degli Alfani, Florence.

Lévi (Israel), professeur à l'École des Hautes Études, 60, rue Condorcet, Paris.

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, 9, rue Guy-de-la-Brosse, Paris.

Levillain (Léon), professeur au lycée de Caen, 70, rue Bicoquet.

Lévy (Isidore), agrégé d'histoire, 15, rue des Halles, Paris.

Lochet (E.), professeur, 79, avenue de la République, Paris.

Logothétis (M.-P.), archimandrite, délégué du Syllogue littéraire hellénique de Constantinople.

Lolli (E.), professeur à l'Université de Padoue, Italie.

Longyear (M.-J.-M.), Marquette, Michigan, États-Unis.

Lovejoy (A.), Stanford University, Palo Alto, Californie, États-Unis.

Loyson (Hyacinthe), 29, boulevard d'Inkermann, Neuilly-sur-Seine.

Loyson (Mme), même adresse.

Luquet (Georges), élève de l'École Normale supérieure, 45, rue d'Ulm, Paris.

Lyall (Sir Alfred), 18, Queen's Gate, Londres, S. W.

Macauliffe (M.), membre de la R. Asiatic Society, Bombay.

Mac-Kaye (Mme), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 92, rue du Cherche-Midi, Paris.

Macler (Fr.), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 10, rue Dupuytren, Paris.

Marillier (L.), professeur à l'École des Hautes Études, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 7, rue Michelet, Paris.

Marin (L.), 13, avenue de l'Observatoire, Paris.

Martinengo-Cesaresco (Mme la comtesse Éveline), Salo, Lago di Garda, Italie.

Maspero, membre de l'Institut, 24, avenue de l'Observatoire, Paris.

Massebieau, docteur ès lettres, professeur honoraire à la Faculté de Théologie Protestante de Paris et à l'École des Hautes Études, 53 *bis*, avenue de Gravelle, Charenton.

Mayer (G.), avocat à la Cour de Cassation, 3, avenue Montaigne, Paris.

Ménégoz, professeur à la Faculté de Théologie Protestante, 83, boulevard Arago, Paris.

Metzl de Lonin, professeur à l'Université de Kolosvar, Transylvanie.

Michel, professeur à l'Université de Liège, 110, avenue d'Avray.

Michotte, 125, avenue de Tirlemont, Louvain.

MM.

Millet (G.), professeur à l'École des Hautes-Études, 7, rue de Verneuil, Paris.

Milloué (de), conservateur du Musée Guimet, place d'Iéna, Paris.

Minocchi (Salvatore), via Santa Reparata, 25, Florence.

Mogk (E.), professeur à l'Université, Farberstrasse, 25, Leipzig.

Monnier (H.), pasteur, 53, avenue des Ternes, Paris.

Monrad, pasteur à Krödsherred, Norvège.

Monseur (E.), professeur à l'Université libre de Bruxelles.

Montet (Ed.), doyen de la Faculté de Théologie de Genève, délégué de l'Université, Villa des Grottes, Genève.

Mouliéras (A.), professeur de la chaire publique d'arabe, à Oran, Algérie.

Müller (Max), membre associé de l'Institut, professeur à l'Université d'Oxford, décédé.

Musée historique d'Helsingfors, Finlande.

Musée national de Copenhague, Danemark.

Myres (J.-C.), 3, Hanover square, Londres, W.

Naville (Édouard), membre correspondant de l'Institut, Malagny, près Genève.

Nepveu (Ed. R.), Bagneux-lès-Saumur (Maine-et-Loire).

Neufville (Gérard de), 11, rue Ampère, Paris.

Nicole (Paul), 19, rue du Chilon, Le Hâvre (Seine-Inférieure).

Nutt (Alfred), éditeur, Londres.

Odgers (Edwin), Hibbert lecturer in ecclesiastical history, Manchester College, 145, Woodstock Road, Oxford, Angleterre.

Offord (Joseph), Ecclesbourne, Lichfield road, Kew Gardens, Surrey, Angleterre.

Offord (Mme Joseph), même adresse.

Olcott (H.-S.), président de la Société théosophique, Adyar, Madras, Indes-Anglaises.

Oldenberg (H.), professeur à l'Université de Kiel, Allemagne.

Olivier (Mme), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 4, boulevard de Vaugirard, Paris.

Oltramare (Paul), professeur à l'Université, La Pelouse, avenue des Bosquets, Petit Saconnex, Genève, délégué de l'Université de Genève.

Onkhtomsky (Prince Mespère), 26, Spalernaya, Saint-Pétersbourg, Russie.

Oppert, membre de l'Institut, 2, rue de Sfax, Paris.

Oppert (Dr Gustave), Bülowstrasse, 55, Berlin, W.

Paris (Pierre), professeur à la Faculté des Lettres, 26, rue Méry, Bordeaux.

MM.

Parvu (Gabriel), élève diplômé de l'École des Hautes Études, 9, rue Monge, Paris.

Patot (G.), directeur de l'École Sainte-Geneviève, 18, rue Lhomond, Paris.

Patry (R.), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 20, rue de Saint-Pétersbourg, Paris.

Pereira-Mendes, pres. of the United hebrew orthodox congregations of the United States and Canada, 99, Central Park West New-York.

Perowne (Edward S. M.), 13, Warwick Crescent, Londres W.

Perowne (Mme), même adresse.

Picavet, professeur à l'École des Hautes Études, directeur de la *Revue internationale de l'Enseignement*, 6, rue Sainte-Beuve, Paris.

Piepenbring (C.), pasteur, Salzmanngasse, 7, Strasbourg.

Pierre (E.), directeur de l'Union industrielle, 97, rue de Richelieu, Paris.

Pinches (Th.), ancien conservateur au Musée Britannique, Sippar House, 38, Bloomfield Road, Maidahill, London W.

Pinches (Mme), même adresse.

Pineau (L.), professeur au lycée de Tours (Indre-et-Loire).

Poirée (Mlle), Garcin, par Lamontjoie (Lot-et-Garonne).

Poisson (E.), licencié ès lettres, 163 *bis*, rue de Vaugirard, Paris.

Ponsoye, 3, rue de Lutèce, Paris.

Popandopolo (P.), rue Staroportofrancovskaïa, Odessa, Russie.

Popoff, professeur à l'Académie ecclésiastique de Moscou, Sergiev Possad, près Moscou.

Poulat (J.), correspondant du journal « El Mundo Illustrado », membre de la Commission du Mexique à l'Exposition universelle de 1900, Délégué officiel du Mexique.

Prat (Ch.-Léon), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 114, rue de Bercy, Paris.

Prato (Stanislas), directeur du gymnase royal de Fimbriano (Italie).

Price (Ira), professeur de langues et littératures sémitiques, Université de Chicago, États-Unis.

Puaux (F.), directeur de la *Revue chrétienne*, 11, avenue de l'Observatoire, Paris.

Puech (A.), maître de conférences à la Faculté des Lettres de Paris, 9, rue du Val-de-Grâce, Paris.

Quesnot (Aug.), licencié en droit, 8, rue Saint-Rémi, Dieppe (Seine-Inférieure).

Raynaud (G.), professeur à l'École des Hautes Études, 82, rue Mouffetard, Paris.

MM.

Regnaud (Paul), professeur à la Faculté des Lettres de Lyon, 22, chemin Saint-Irénée.

Reinach (Th.), docteur ès-lettres, président du Comité de publication de la *Revue des Études Juives*, 25, rue Murillo, Paris.

Réville (Albert), professeur au Collège de France, président de la Section des Sciences Religieuses de l'École des Hautes Études, 16, avenue de La Bourdonnais, Paris.

Réville (Jean), professeur à l'École des Hautes Études et à la Faculté de Théologie protestante de Paris, directeur de la *Revue de l'Histoire des Religions*, 4, villa de la Réunion, Paris-Auteuil.

Ridder (A. de), professeur adjoint à la Faculté des Lettres, 7, place Forbin, Aix (Bouches-du-Rhône).

Roberty (J.-T.), pasteur, 49, rue de Lille, Paris.

Rœhrig, lecteur à l'Université de Strasbourg.

Rosny (Léon de), professeur à l'École des Langues orientales, directeur-adjoint à l'École des Hautes Études, 28, rue Mazarine, Paris.

Rubens (Duval), professeur au Collège de France, 11, rue de Sontay, Paris.

Sabatier, doyen de la Faculté de Théologie de Paris, directeur-adjoint à l'École des Hautes Études, 55, boulevard Arago.

Sabatier (Paul), Chantegrillet, près Crest (Drôme).

Sabran (Mlle), 20, rue Oudinot, Paris.

Salinas, directeur du Musée national de Palerme, membre correspondant de l'Institut, à Palerme, Sicile.

Salmon (A.-G.), élève diplômé de l'École des Langues Orientales, 20, avenue Laumière, Paris.

Sayce (G.-H.), 4, White Hall-Court, Londres.

Schipowsky (Mlle A. de), 1, rue de la Néva, Paris.

Schmidt (N.), professeur de langues et littératures sémitiques à Cornell University, Ithaca, E. U., New-York.

Schulz (E.), pasteur au Bouquet, Saint-Rambert-l'Ile-Barbe, Rhône.

Sebestyen (Dr J.), conservateur adjoint du Musée national, délégué officiel du Gouvernement Hongrois, Muzeum, Korut, 14, Buda-Pesth.

Sebillot (Paul), secrétaire général de la Société des Traditions populaires, 80, boulevard Saint-Marcel, Paris.

Seligsohn (Max), élève titulaire de l'École des Hautes Études, 56 *ter*, rue Saint-Mandé, à Saint-Maurice (Seine).

Senart, membre de l'Institut, 18, rue François Ier, Paris.

Sieroszewski (C.), 38, rue Sienna, Varsovie.

Smirnoff (R.-P.), archiprêtre de l'Église russe, 12, rue Daru, Paris.

MM.

Söderblom (N.), pasteur, élève diplômé de l'École des Hautes Études, 2, rue Maleville, Paris.

Stiebel (capitaine), 16, rue Dupont-des-Loges (avenue Bosquet), Paris.

Strœhlin, ancien professeur à l'Université de Genève, 4, rue du Luxembourg, Paris.

Tcheraz (Minas), directeur du journal l'*Arménie*, 161, boulevard Montparnasse, Paris.

Temple (colonel R.-C.), chez Henry S. King, 45, Pall Mall, Londres.

Terquem, représentant des Bibliothèques de New-York et de Boston, 19, rue Scribe, Paris.

Textor de Ravisi (baron), 38, rue de Turin, Paris.

Thevin (Mlle A.), Boston (U. S. A.). 32, rue Gay-Lussac, Paris.

Thibert (Mlle), à Touchay par Lignières (Cher).

Tiele (C.-P.), professeur à l'Université de Leyde.

Toiton, curé d'Avrigny (Oise).

Toutain, professeur à l'École des Hautes Études, 8, du Havre, Paris.

Toy (C.-H.), professeur à Harvard University New Cambridge, Mass., États-Unis.

Troutowski (W.), secrétaire général de la Société impériale d'Archéologie, Moscou.

Tylor (E.-B.), directeur de University Museum, Oxford.

Uzac (F.), 68 *bis*, rue Jouffroy, Paris.

Vernes (M.), directeur adjoint à l'École des Hautes Études, 3, rue Boissonnade, Paris.

Viénot (John), docteur en théologie, président du Consistoire de Montbéliard (Doubs).

Vivekananda (Le Swami), 21 West, 34th Street, New-York.

Wagner (Mlle de), 20, place d'Espagne, Rome.

Warguski, 13, rue Lamandé, Paris.

Weber (Dr), professeur à l'Université de Berlin, Ritterstrasse, 56.

Weill, rabbin, 53, rue Condorcet, Paris.

Weise (Mme E.), 2, rue de la Sorbonne, Paris.

Weld (Mlle Agnes-Grace), Conal More, Norham Gardens, Oxford.

Westphal (A.), professeur à la Faculté de Théologie de Montauban (Tarn-et-Garonne).

Wildebœr (G.), professeur de Théologie à l'Université de Groningue, membre de l'Académie des Sciences de Hollande.

Williams (Mlle), 12, rue Buisson, Créteil (Seine).

Zadoc Kahn, grand rabbin de France, 17, rue Saint-Georges, Paris.

Zammatto (A.), rabbin, à Padoue, Italie.

Zmigrodski (Dr Michel), à Sucha, près Cracovie, Galicie (Autriche).

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL
D'HISTOIRE DES RELIGIONS

RÉUNI A PARIS, DU 3 AU 8 SEPTEMBRE 1900

PROCÈS-VERBAUX

I

Séances générales

(*Procès-verbaux rédigés par M. Jean Réville.*)

I. Séance d'ouverture, *le lundi, 3 septembre, au Palais des Congrès, à l'Exposition.*

La séance est ouverte à 9 heures 1/2 par M. Albert Réville, président de la Commission d'organisation, assisté des deux secrétaires, MM. Léon Marillier et Jean Réville, de MM. Oppert et Senart, vice-présidents.

Après une allocution de M. Albert Réville et sur la proposition de M. Oppert, le président et les secrétaires sont confirmés dans leurs fonctions par acclamation, ainsi que les autres membres du Bureau.

Sont nommés vice-présidents du Congrès : MM. le comte *A. de Gubernatis*, professeur à l'Université de Rome ; le comte *Goblet d'Alviella*, sénateur de Belgique et professeur à l'Université libre de Bruxelles ; M. *I. Goldziher*, professeur à l'Université de Buda-Pesth ; M. *E. Carpenter*, professeur à Manchester College, à Oxford ; M. *Naville*, de Genève, membre correspondant de l'Institut de France.

M. Marillier donne lecture d'une lettre très sympathique de M. Max

Muller, qui s'excuse, vu son âge et sa santé, de ne pas pouvoir assister au Congrès (on en trouvera le texte plus loin). M. Tiele, professeur à Leyde, s'excuse également pour cause de maladie. Sur la proposition du président, MM. *Max Muller* et *Tiele* sont nommés présidents d'honneur du Congrès.

M. Tiele devait occuper la tribune à la première séance pour résumer le développement et les progrès de l'histoire des religions pendant le XIX[e] siècle. Retenu en Hollande par l'état de sa santé, il a été remplacé par M. *Albert Réville* (voir plus loin le discours de M. Albert Réville, qui a été salué de nombreux applaudissements).

M. *Bonet-Maury*, délégué du Ministère de l'Instruction publique, salue les congressistes au nom de M. le Ministre (voir plus loin son allocution).

M. *Paul Carus*, délégué du gouvernement des États-Unis, salue le Congrès au nom de ses compatriotes et apporte les souhaits de la « Religious Parliament Extension », la société issue du Parlement des Religions de Chicago pour continuer son œuvre.

M. *Fries*, envoyé au Congrès aux frais du roi de Suède, prononce les paroles suivantes :

« Ce n'est pas seulement comme envoyé aux frais du gouvernement suédois que je me permets de prendre la parole ici. Ayant été un des organisateurs et le secrétaire du *Congrès des sciences religieuses* à Stockhlom, en 1897, je viens exprimer ma profonde joie de ce que ce Congrès de l'histoire des religions a été organisé par la célèbre institution qui nous a invités : la Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études à Paris. Ainsi les idées et les espérances que nous avons essayé de réaliser pour la première fois à Stockholm en nous réunissant au nom de l'étude scientifique de la religion, vont trouver ici une manifestation plus complète et plus parfaite. En faisant mes meilleurs vœux pour que le travail du Congrès soit utile et fécond pour la science de la religion et qu'il profite ainsi à la vie religieuse elle-même, j'ai l'honneur de dire au nom de mes compatriotes : Vive le Congrès ! Vive la belle France ! »

M. *Ed. Montet*, doyen de la Faculté de théologie de Genève, apporte les vœux de l'Université de Genève qui l'a délégué. Il rappelle que cette Université a été une des premières qui ait fait place à l'enseignement de l'histoire des religions. Il rend hommage, en quelques paroles émues, à la mémoire de M. le professeur Combe, de Lausanne, décédé quelques jours avant l'ouverture du Congrès dont il était membre.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

II. Séance générale, *du mardi, 4 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 2 heures 1/2 par M. le comte A. de Gubernatis, vice-président.

M. *Senart* lit un savant mémoire sur le *Bouddhisme et le Yoga.*

M. *A. Sabatier* lit une étude sur la *Critique biblique et la science des religions.*

M. *Jean Réville* présente un rapport sur l'*Etat actuel de l'enseignement de l'histoire des religions en Europe et en Amérique.* Ces travaux seront imprimés intégralement.

M. *de Gubernatis* remercie les conférenciers. Il présente une étude de M. *Labanca*, professeur à l'Université de Rome, retenu en Italie par le mauvais état de sa santé, sur la « Vie de Jésus de Renan en Italie. »

La séance est levée à 5 heures.

III. Séance générale *du jeudi, 6 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 2 heures 20 par M. Naville, vice-président. L'assistance est nombreuse comme à la précédente séance.

M. *I. Goldziher*, empêché de prendre la parole lui-même à cause d'un enrouement, prie M. Hartwig Derenbourg de lire son mémoire sur l'*Islam et le Parsisme.*

M. le comte *Goblet d'Alviella* donne lecture de son travail sur les *Relations historiques de la religion et de la morale.*

M. *L. Marillier*, remplaçant M. *A. Nutt*, retenu en Angleterre, fait une rapide conférence sur le *Rôle et l'importance du folklore dans la science des religions.*

Ces travaux seront imprimés intégralement. Ils ne soulèvent pas de discussion.

La séance est levée à 4 heures 3/4.

IV. Séance générale *du samedi matin, 8 septembre, à la Sorbonne, Amphithéâtre Michelet.*

La séance est ouverte à 9 heures 1/2 par M. le comte Goblet d'Alviella, vice président.

M. Fournier de Flaix lit et commente la *Statistique des religions*

en 1900 qu'il a dressée d'après les renseignements fournis par les recensements, les missionnaires, les travaux des économistes et des agents consulaires.

Le président énumère les ouvrages qni ont été envoyés au Congrès en guise d'hommage, par leurs auteurs, MM. R. N. Cust, secrétaire honoraire de la Royal Asiatic Society of Breat Britain and Ireland, — Antonio de Nino, — C. M. Grant, — E. Mogk, professeur à l'Université de Leipzig, — Macauliffe, de Madras, — R. Dussaud, élève diplômé de l'École des Hautes-Études, — ainsi que par quelques membres assistant au Congrès, MM. A. Foucher, Stanislas Prato, Th. Pinches, Jean Capart, H. Camerlynck.

Les Vœux. — Le Congrès passe ensuite à l'*examen des vœux* émis par les Sections ou par certains membres à titre individuel :

a) Il adopte à l'unanimité un vœu de la 1re Section tendant à ce que M. Marillier soit chargé de préparer pour le prochain Congrès un rapport sur la détermination précise des termes en usage dans l'histoire des religions et spécialement dans celle des non civilisés.

b) Il adopte de même le vœu de la 2e Section, développé et appuyé par M. Senart et ainsi conçu : « Le Congrès considérant : 1° les services éminents déjà rendus aux études bouddhiques par les savants japonais venus en Occident (Nanjio, Kasavara, Fujishima, Takakusu, etc) ; 2° la prospérité, attestée par de récents rapports, des études bouddhiques au Japon; 3° la richesse des documents conservés dans les couvents japonais, — exprime le vœu que les églises bouddhiques du Japon s'associent d'une manière plus étroite et plus suivie aux recherches poursuivies par les savants occidentaux, en créant une revue périodique rédigée dans les langues européennes où seraient publiées des notices bibliographiques sur les principaux travaux paraissant au Japon et en langue japonaise. »

c) Sur la proposition de la 4e Section et après quelques explications fournies par M. *Ed. Montet* à la demande de M. *Théodore Reinach*, le Congrès adopte le vœu : « qu'un groupe de savants dresse l'inventaire de la littérature arabe chrétienne, de la littérature judéo-arabe et, d'une manière générale, de la littérature arabe non musulmane.

d) A la demande de la 8e Section, le Congrès adopte le vœu qu'elle a émis au cours de la discussion d'un très remarquable travail de M. *Conybeare* (d'Oxford) sur les *Sacrifices d'animaux dans les anciennes églises chrétiennes*, ainsi conçu : « Le Congrès émet le vœu que l'attention des érudits et des historiens se porte de plus en plus sur les

liturgies, rites et pratiques des églises chrétiennes qui se sont développées en Orient en dehors de l'influence de la Grèce et de Rome, pour compléter notre connaissance actuelle de l'ancien christianisme, fondée presque exclusivement sur des documents d'origine gréco-romaine. »

e) Le Congrès adopte également un vœu émis par M. Camerlynck d'Amiens, qui avait demandé une étude sur les rapports du Bouddhisme et du Christianisme, en le modifiant de manière à lui donner un caractère plus nettement historique. « Le Congrès exprime le vœu qu'au prochain Congrès l'attention soit attirée sur les rapports qui ont pu exister au début entre le Bouddhisme et le Christianisme. »

Au contraire, le Congrès repousse un vœu formulé par M. Fries, de Stockholm, tendant à ce que les programmes des prochains Congrès englobent la philosophie de la religion aussi bien que l'histoire des religions et que, d'une façon générale, ces assemblées s'occupent de toutes les sciences religieuses. M. Goblet d'Alviella et M. Marillier montrent le danger qu'il y aurait à entrer dans cette voie. Ils font observer que le règlement du présent Congrès a été très largement interprété; il est entendu qu'il devra toujours en être ainsi.

f) Le Congrès repousse également sans discussion un vœu de M. *Camerlynck,* d'Amiens, tendant à ce que les futurs Congrès s'occupent de résoudre le problème de l'ordre dans lequel les religions ont apparu sur la terre.

g) M. *Stanislas Prato,* directeur du Gymnase royal de Fabriano (Italie), s'appuyant sur l'importance des élément religieux dans l'œuvre du Dante, demande que le Congrès contribue à la constitution d'une Société Dantesque.

A la demande de M. de Gubernatis, ce vœu est renvoyé à la Société des études italiennes.

Périodicité. — Après avoir épuisé la série des vœux, le Congrès aborde la question de sa périodicité. Le président de la séance, M. *Goblet d'Alviella*, constate le succès du Congrès et en félicite les organisateurs. Cela prouve qu'une réunion de ce genre répond à un besoin réel. Le secrétaire, M. *Jean Réville*, propose une périodicité de quatre ans ; M. Fries propose cinq ans et demande que la seconde session ait lieu dans une petite ville où il n'y ait pas trop d'attractions, de nature à détourner les membres de leurs travaux.

Le président donne lecture de deux propositions émanant, l'une de MM. Geddes et Marr, secrétaires du Groupe Britannique de l'École internationale de l'Exposition, qui invitent le Congrès à se réunir à

Glasgow pendant l'été de 1901, à l'occasion de l'Exposition internationale qui se tiendra dans cette ville, — l'autre du Comité organisateur de l'Exposition universelle de Liège, en 1903, invitant le Congrès à contribuer à cette grande entreprise en décidant de fixer la seconde session en 1903, à Liège.

Ces deux propositions doivent être écartées, parce que l'Assemblée vote à une grande majorité la périodicité de quatre ans et décide de se réunir en 1904.

Sur la proposition du président et malgré l'opposition de M. Marillier qui demande la nomination immédiate d'un Comité international, le Congrès décide de continuer ses pouvoirs à la Commission actuelle et lui donne mission de constituer une commission internationale qui choisira la ville où siégera le prochain Congrès et provoquera, dans la ville choisie, la création d'un Comité national chargé de l'organiser. M. Théodore Reinach observe que les savants qui ont accepté d'être les correspondants du Congrès à l'étranger, constituent le cadre tout préparé de la future commission internationale.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

V. Séance de clôture, *le samedi,* 8 *septembre, après-midi, au Palais des Congrès à l'Exposition.*

La séance est ouverte à 2 heures 20, par M. Albert Réville, président. Siègent au bureau : MM. Oppert, Goldziher, Naville, Goblet d'Alviella, Carpenter, Philippe Berger, Bonet-Maury et les secrétaires, MM. Jean Réville et L. Marillier. M. l'ambassadeur d'Italie honore la réunion de sa présence.

M. Jean Réville donne lecture, pour M. *Paul Carus*, d'une notice envoyée par M. *Carrol Bonney* sur le *Parlement des religions de Chicago.*

M. le comte *A. de Gubernatis* prononce un très beau discours sur l'*Avenir de la Science des Religions* (voir le texte plus loin).

M. *Albert Réville*, président, après avoir remercié M. de Gubernatis, constate le succès du Congrès. Les travaux ont été nombreux et sérieux et les réunions des Sections ont été fructueuses. Le Président félicite les membres de l'excellent esprit qu'ils ont fait régner dans toutes les délibérations. Ils vont se séparer dans le sentiment de la fraternité humaine qui unit les hommes consciencieux au-dessus des diversités d'opinions ou de confessions. Le Congrès de Paris a créé ainsi un précédent qui déterminera le caractère des congrès futurs.

M. *Oppert* reporte sur le Président du Congrès le mérite de ce succès. L'assemblée ratifie par de chaleureux applaudissements les remerciements et les félicitations qu'il adresse au président et aux membres du bureau.

Le Président prononce la clôture du Congrès et lève la séance à 4 h. 45.

II

Réceptions et fêtes

Le mercredi, 5 septembre, M. *E. Guimet*, vice-président de la Commission d'organisation, a reçu les membres du Congrès au *Musée Guimet*, place d'Iéna. Il fait les honneurs du beau Musée fondé par lui à Lyon, puis transféré à Paris en 1888. Le fondateur-directeur assisté de M. de Milloüé, conservateur, conduit les congressistes à travers les galeries en leur donnant de rapides explications sur l'origine des diverses collections dont se compose ce musée unique en son genre. Un buffet est dressé dans la Bibliothèque. Le président du Congrès invite ses collègues à vider les premières coupes de champagne en l'honneur de M. Guimet. Il rappelle les services nombreux rendus par le directeur du Musée à la science des religions et le remercie de sa gracieuse réception.

Le vendredi, 6 septembre, le Président du Congrès a reçu, chez ses enfants, M. et Mme Jean Réville, à la Villa de la Réunion (Auteuil) les membres du Congrès. M. Oppert a bu à la santé de M. Albert Réville.

Le samedi, 7 septembre, un banquet de 80 couverts a réuni une dernière fois une partie des congressistes au premier étage de la Tour Eiffel, dans le Restaurant Russe, d'où l'on jouit d'une très belle vue sur l'Exposition et sur Paris. La plus franche gaieté a régné durant ce repas, auquel de nombreuses dames assistaient. Le président a porté la santé du Président de la République et des souverains ou chefs d'état des nationalités représentées au Congrès. De nombreux toasts ont été prononcés par MM. Bonet-Maury, de Gubernatis, Goblet d'Alviella, Klein, etc., etc. On s'est séparé vers 11 heures.

III

Séances des Sections

La Commission d'organisation avait fixé à huit le nombre des sections.

I. Religions des non-civilisés et de l'Amérique précolombienne.

II. Religions de l'Extrême-Orient.

III. Religion de l'Égypte.

IV. Religions sémitiques (Assyro-Chaldée, Asie antérieure, Judaïsme, Islamisme).

V. Religions de l'Inde et de l'Iran.

VI. Religions de la Grèce et de Rome.

VII. Religions des Germains, des Celtes et des Slaves.

VIII. Christianisme.

Les Sections I et VII, II et V, III et IV ont jugé plus avantageux de fusionner leurs travaux. Le nombre des Sections qui ont siégé séparément s'élève par conséquent à cinq.

Elles ont toutes siégé dans les locaux de l'École pratique des Hautes-Études, à la Sorbonne, les Sections VI et VIII dans les salles de la Section des Sciences Religieuses, où se trouvait aussi le Secrétariat du Congrès, les autres dans les salles de la Section des Sciences historiques et philologiques, obligeamment mises à la disposition des organisateurs du Congrès par le président de cette Section, M. Gabriel Monod.

SECTIONS I ET VII

Religions des non-civilisés, de l'Amérique précolombienne, des Germains, des Celtes et des Slaves.

(*Procès-verbaux rédigés par M. L. Marillier.*)

I. *Séance du lundi*, 3 *septembre.* — La séance s'est ouverte à 2 h. 1/2 sous la présidence provisoire de M. L. Marillier, secrétaire du Congrès.

Les membres inscrits à la Section ont émis l'avis qu'il n'y avait pas lieu de procéder à la division prévue au programme en deux sous-sections consacrée l'une aux religions des non-civilisés, l'autre aux religions des civilisations américaines précolombiennes.

Le bureau a été alors constitué : M. *Goblet d'Alviella* a été choisi

comme président, M. *L. Marillier* comme secrétaire. Il a été convenu qu'il s'acquitterait des fonctions de président en l'absence de M. Goblet d'Alviella.

1° La parole a été donnée à M. *Camerlynck* pour la lecture d'un résumé de son mémoire sur *L'origine de la pensée religieuse et des religions*, dont le manuscrit a été déposé sur le bureau.

2° En l'absence de l'auteur, M. L. Marillier a fait connaître à la Section, la substance du très important travail que M. *Wenceslas Sieroszewski* a envoyé au Congrès sur *La religion, les croyances, les rites et les coutumes des Yakoutes* et en particulier sur le chamanisme et les pratiques de sorcellerie.

M. *Marillier* a commenté plusieurs passages de ce mémoire, en rapprochant des faits qui y étaient contenus des faits parallèles empruntés à des documents relatifs à d'autres peuples non civilisés ou à demi-barbares. MM. *de Zmigrodski* et *Bugiel* prennent part à cette discussion.

La séance est levée à 5 h. 1/2.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. Goblet d'Alviella pour la lecture d'un mémoire sur *L'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux.* Il montre que seule elle peut permettre d'en dégager le sens véritable et les lois : il délimite le domaine où elle a son application et celui où seule est de mise la méthode historique proprement dite.

Une discussion s'engage sur ce mémoire à laquelle prennent part MM. *de Gubernatis, Jean Réville* et *L. Marillier.*

M. L. Marillier cherche à mettre en lumière ce fait que seuls les mythes et les rites, empruntés par un peuple à un autre, réussissent à se développer aisément sur le sol nouveau, où ils sont transplantés, qui ont des traits de ressemblance avec des pratiques ou des légendes qui appartiennent en propre aux populations, qui les ont adoptés par imitation.

Il montre le rôle essentiel joué dans l'évolution des rites par l'oubli de leur sens originel, et reprenant la thèse exposée par M. Goblet d'Alviella s'attache à faire voir comment se complètent et s'éclairent l'une l'autre la double étude historique et synthétique, analytique et comparative des religions.

2° M. Goblet d'Alviella, en l'absence de M. de la Grasserie, résume à

grands traits le contenu de son mémoire sur le *Rôle social du sacrifice.*

M. *L. Marillier*, discutant la théorie de M. de la Grasserie, s'efforce d'établir que le lien est moins étroit que ne le pense l'auteur entre le banquet rituel et le sacrifice, que le sacrifice d'alliance, le sacrifice d'offrande, le banquet communiel sont des formes autonomes du culte, et surtout que M. de la Grasserie a négligé de faire nulle place dans sa théorie au sacrifice de contrainte, au sacrifice magique sous sa double forme (action exercée sur les dieux, action exercée directement sur les phénomènes).

La séance est levée à 11 h. 3/4 après un échange de vues entre MM. Goblet d'Alviella et Marillier.

La Section décide avant de se séparer, qu'il y a lieu de réunir en une seule les sections I et VII.

III. *Séance du* 5 *septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2, sous la présidence de M. Goblet d'Alviella.

1° M. L. Marillier donne lecture de la première partie du mémoire de M. de la Grasserie sur *Le totémisme dans ses rapports avec la formation du clan, la zoolâtrie et la metensomatose.* Il conteste le bien fondé de la théorie de l'auteur, qui fait du totémisme un culte essentiellement individuel, qui néglige les différences qui séparent le culte totémique, culte de vénération et d'affectueux respect, du culte fétichique, culte de contrainte, et qui omet de mettre en lumière ce trait essentiel de toute pratique totémique, qu'elle implique une alliance d'un individu ou d'un groupe humain, avec une *espèce*, un *clan* animal ou végétal, ou un groupe d'objets inanimés (étoiles, etc.) assimilé par analogie à une espèce animale.

2° M. *de Zmigrodzki* lit alors, en le commentant par des dessins qu'il place sous les yeux de ses auditeurs, son travail sur l'histoire de la religion primitive du soleil et du feu; c'est l'explication à la fois historique et philosophique d'une sorte de tableau de 12 mètres de long qui porte 1.500 figures où sont reproduits des monuments et des objets divers où apparaissent les multiples formes du *Swastika* et de la roue solaire. M. de Zmigrodzki voit dans ces représentations, dans celle spécialement de la croix pré-chrétienne, les symboles d'une religion primitive de type monothéiste, qui aurait été répandue sur la plus grande partie de la terre et aurait préexisté aux divers cultes animistes et monothéistes.

M. Goblet d'Alviella combat les conclusions de l'auteur, tout en rendant hommage à son érudition et en insistant sur les services que son

travail pourra rendre à la science comparée des religions. Il lui semble que la propagation des symboles étudiés par M. de Zmigrodzki n'implique pas nécesssairement l'existence d'une religion commune, que les mêmes symboles très simples peuvent d'ailleurs, sous l'influence de conditions physiques et mentales pareilles, avoir été imaginés indépendamment en un grand nombre de lieux différents, et qu'enfin on peut par des procédés graphiques établir artificiellement des liens entre des représentations figurées réellement étrangères les unes aux autres. Il ajoute qu'en tous cas, si même on acceptait la thèse de M. de Zmigrodzki sur la communauté originelle de religion de tous ces peuples chez lesquelles se retrouve le Swastika, on n'en saurait conclure que cette religion commune soit le monothéisme.

M. L. Marillier montre par des exemples que très souvent des symboles se propagent comme motifs ornementaux, alors qu'ils sont dépourvus de toute valeur religieuse pour ceux qui les adoptent. Il apporte de nouveaux faits à l'appui des objections de M. Goblet d'Alviella.

3° La parole est alors donnée à M. Oltramare pour la lecture d'un mémoire sur *l'Évolutionnisme religieux*. M. Oltramare cherche à établir que, si les religions subissent des changements, elles ne sont pas du moins soumises dans leurs transformations à des lois uniformes. Elles n'ont pas en elles de principe intérieur d'évolution : elles ne se modifient et ne s'altèrent que sous la pression des conditions extérieures.

M. Goblet d'Alviella montre qu'il en est de même pour les phénomènes sociaux : institutions et coutumes évoluent elles aussi, parce que les conditions où est placé le groupe social se modifient et, dans la mesure où elles se modifient, elles n'en évoluent pas moins suivant des lois partiellement déterminables. Les conceptions qui imposent leur forme au sentiment religieux, les rites où il s'incarne sont en un perpétuel devenir et ce sentiment même se modifie en son accent et sa portée, bien que plus lentement.

M. Marillier intervient dans la discussion pour confirmer par des faits les vues émises par M. Goblet d'Alviella. Il fait en outre remarquer que les remarques de M. Oltramare ne s'appliquent qu'aux religions éthiques fortement individualisées, dont chacune porte l'empreinte de son fondateur et dont chacune suit une loi d'évolution, qui lui est propre, mais que les religions naturistes, que toutes les religions naturistes sont soumises en leurs transformations et leurs progrès à des lois uniformes, auxquelles obéissent également en leurs constante évolution les multiples éléments

rituels et mythologiques que les grandes religions universalistes leur ont empruntés.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

IV. *Séance du 6 septembre* 1900. — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. L. Pineau pour la lecture d'un mémoire sur la *Chanson de Hagbard et de Signe et le mythe de Jupiter et Danaé.* L'auteur démontre que le récit de Saxo Grammaticus est dans la dépendance de la chanson populaire qui subsiste encore de nos jours : elle est, d'ailleurs, à ses yeux d'origine beaucoup plus ancienne et on en retrouve le thème dans un des lais de Marie de France, et dans plusieurs contes allemands, scandinaves, bretons et irlandais. Le trait initial, c'est le déguisement féminin dont se revêt le héros pour se rapprocher de sa bien-aimée et le caractère fatal et surnaturel de l'amour qui les pousse l'un vers l'autre. Dans ce déguisement M. Pineau voit la dernière forme de la conception ancienne des métamorphoses des dieux — ou plutôt du dieu fécondateur par excellence, du soleil, qu'il semble en quelque mesure identifier avec Zeus. Il trouve de nouveaux indices de la réalité de ce caractère de héros solaire qu'il attribue à Hagbard, dans une chanson des îles Fœrœ où Hermundar, au cours d'aventures qui semblent calquées sur celles de Hagbard, fait un voyage au pays des morts et de la nuit.

MM. Monseur et Marillier, en complet accord avec M. Pineau sur le point d'histoire littéraire qu'il a tenté d'élucider, contestent la légitimité des conclusions qu'il prétend tirer de l'analyse de la chanson populaire. Il leur semble que M. Pineau a, pour expliquer sa diffusion, trop aisément écarté l'hypothèse de l'emprunt, si aisé entre Bretons, Gallois, Irlandais, Scandinaves et Français à cette période de l'histoire, et que cette diffusion, d'ailleurs, impliquât-elle qu'elle appartient au patrimoine commun des Aryens d'Europe ou à celui des races qui ont occupé avant eux le même sol, on n'en pourrait conclure que l'on se trouve en présence d'un mythe solaire. Tous ces éléments merveilleux ne sont pas mythiques et d'ailleurs rien ne prouve que ce déguisement en femme ne soit une simple fiction romanesque (elle est si aisée à imaginer) ou un ressouvenir de certains rites nuptiaux. Tous les dieux, tous les sorciers de plus, sont doués du pouvoir de se métamorphoser en animaux : cela n'a rien de spécifique. Il se peut au reste que les multiples formes animales de Zeus, résultent du fait que son culte s'est

substitué à celui de divinités thériomorphiques locales. Le caractère surnaturel de l'amour peut résulter de l'emploi de philtres ou de charmes, il n'a pas de caractère mythique. Le voyage au pays des morts est une aventure courante des héros de toute provenance et l'épisode de la conception merveilleuse intervient en des contes d'où toute signification cosmique est absente.

2° M. W. Bugiel donne alors lecture d'un travail sur la *Démonologie du peuple polonais*, qui apporte à la mythologie de précieuses contributions.

La séance est levée à 11 heures et demie.

V. *Séance du 7 septembre* 1900. — La séance est ouverte à 9 h. 1/4 sous la présidence de M. L. Marillier.

1° La parole est donnée à M. Paul Carus pour la lecture d'un mémoire sur *L'influence de la Science sur la Religion*. L'auteur insiste sur le fondement commun qu'elles possèdent dans l'amour et la recherche de la vérité. Il montre comment la religion se modifie sous l'action de la science des religions et termine par quelques développements sur la religion de la science et sa portée pratique. Après un échange de vues entre MM. Carus et de Zmidgroski, la discussion est close.

2° M. le capitaine *Bertrand* lit un travail sur la transformation religieuse qui s'est opérée sous l'influence des missions chrétiennes chez les ba-Rotsi et les ba-Ssouto.

3° M. *Stanislas Prato* donne lecture de deux mémoires, le premier sur les croyances religieuses anciennes du Mexique et du Pérou et leurs relations avec celles de l'ancien monde, le second sur le culte de Phtah, le dieu égyptien du feu, comparé à ceux de Hephaistos et de Vulcain.

4° M. L. Marillier achève d'exposer les idées contenues dans le mémoire de M. *de la Grasserie sur le totémisme*. Il présente au Congrès un bref résumé du mémoire du même auteur sur *La non-sexualité et la sexualité chez les divinités*. M. de la Grasserie aboutit à cette conclusion que le mysticisme n'est qu'une forme altérée de la sexualité.

Faute de temps la discussion n'est pas ouverte sur ces derniers mémoires.

La séance est levée à midi et quart.

SECTIONS II ET V

Religions de l'Extrême-Orient, de l'Inde et de l'Iran

(*Procès-verbaux rédigés par M. A. Foucher*).

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 heures 1/2, sous la présidence provisoire de M. *E. Senart*, vice-président de la Commission d'organisation.

Le vœu unanime des membres maintient M. *E. Senart* dans ses fonctions de président.

M. A. Foucher, maître de conférences à la Section des sciences religieuses, est nommé secrétaire.

M. le Président propose de choisir un vice-président parmi les membres de la Section d'Extrême-Orient. M. *Ed. Chavannes*, professeur au Collège de France, décline cet honneur, mais demande que M. *de Groote* soit nommé président honoraire; cette proposition est acceptée à l'unanimité.

M. *Sylvain Lévi*, professeur au Collège de France, est ensuite nommé vice-président.

M. Senart présente à l'Assemblée de la part de l'éditeur, M. Macauliffe (Mussoorie, India), *The most ancient Biography of Baba Nanak, the founder of the Sikh Religion*, lithographiée en caractère *gurumukhi.*

M. le président passe ensuite à la fixation de l'ordre du jour et lit la liste des communications annoncées.

1° M. *V. Henry*, professeur à l'Université de Paris, veut bien, à l'appel de son nom, se mettre à la disposition de ses collègues, et donner immédiatement lecture de son intéressante étude sur les rapports du Bouddhisme et du Positivisme. M. Henry insiste surtout sur les différences que présentent les deux systèmes. M. le Président le loue tout particulièrement de cette prudence en rappelant le danger que présentent toujours de tels rapprochements entre des doctrines issues de civilisations si différentes et séparées par tant de siècles. M. le Dr J. A. Cree ajoute quelques observations à celles de M. le Président et s'efforce de préciser l'attitude d'Auguste Comte par rapport au Bouddhisme.

2° M. le vice-président donne ensuite lecture pour M. *R. Fujishima* de son travail sur la crise récemment traversée par le *Bouddhisme ja-*

ponais et son état actuel. M. Fournier de Flaix profite de la présence de l'auteur pour lui demander quelques renseignements statistiques sur l'état actuel des religions chrétienne, bouddhique et shintoïste au Japon : mais un tel recensement est rendu presque impossible par la pénétration constante des diverses sectes qui appartiennent à ces deux dernières religions. L'Assemblée s'associe aux félicitations que M. le Président adresse à M. Fujishima pour son mémoire très succinct, mais rempli de renseignements intéressants sur des faits généralement mal connus en Europe, encore qu'ils présentent la plus grande analogie avec plusieurs des problèmes actuellement débattus en Occident.

M. le vice-président ajoute à ce propos, qu'au cours de son voyage au Japon, il a pu constater la vitalité des études bouddhiques dans ce pays : elle est attestée aussi bien par le savoir des prêtres que par l'excellence des bibliothèques. Les trouvailles de textes nouveaux sont fréquentes et les publications intéressant l'histoire du Bouddhisme et par suite celle de l'Inde, presque quotidiennes. Or, toute cette activité littéraire ne pénètre guère jusqu'en Europe; c'est pourquoi M. S. Lévi émet le vœu que des bibliographies sommaires de tous ces travaux soient publiées périodiquement, pour le bénéfice des savants européens, par les soins des églises bouddhiques du Japon. Ce vœu rencontre l'assentiment général et sera déféré à la dernière assemblée générale du Congrès.

3° M. *Minas Tchéraz* lit ensuite un travail sur de très curieuses *Légendes relatives à Alexandre* et recueillies de la bouche de vieux conteurs arméniens. M. de Gubernatis signale l'intérêt qu'il y aurait à rechercher les sources de ces histoires.

La séance est levée à 5 heures 1/2.

II. *Séance du mercredi 5 septembre*. — La séance est ouverte à 9 heures 1/2 sous la présidence de M. S. Lévi, professeur au Collège de France, vice-président.

M. le Président communique un télégramme de M. J. C. Chatterji qui, de Florence, exprime tous ses regrets de ne pouvoir assister au Congrès et annonce l'envoi d'un mémoire.

1° M. *Arakelian* expose tour à tour l'histoire et les doctrines du *Bâbisme*, d'après l'enquête qu'il a lui-même menée en Perse, son pays natal. M. Cl. Huart rend hommage à l'exactitude de cette intéressante communication et demande quelques renseignements complémentaires sur les formes actuelles du culte et le livre qu'on a pu appeler le Coran des Bâbis.

M. le Président renouvelle à cette occasion l'expression des regrets causés à la Section par l'absence de M. E. Browne, de l'Université de Cambridge, un des plus zélés étudiants du Bâbisme, qu'un deuil de famille retient loin du Congrès.

2° A la demande de l'auteur, le secrétaire donne ensuite lecture d'un travail très original de M. *J. Chikadzumi* sur les diverses phases de *L'évolution du Bouddhisme au Japon*. En adressant ses remerciements à M. Chikadzumi, M. le Président attire l'attention de l'Assemblée sur l'expansion contemporaine du Bouddhisme et les relations chaque jour croissantes qui s'organisent actuellement entre les diverses églises et les divers pays bouddhiques.

3° M. *Chavannes* donne ensuite communication d'un savant mémoire sur les origines dualistes, naturistes d'une part, animistes de l'autre, de la *vieille religion chinoise* et établit un rapport de filiation historique entre le couple « dieu du sol et ancêtre » et le couple « Déesse de la Terre et Dieu du Ciel ». M. de Gubernatis signale de curieux rapports entre ces idées et le culte italique de Terminus, dieu de l'enclos, associé aux Lares et aux Mânes, — culte, semble-t-il, antérieur à celui de la Bonne Déesse et de Jupiter. M. G. Oppert rapproche également certaines croyances des populations aborigènes de l'Inde. M. V. Henry rappelle encore à propos du dieu du sol et de l'enclos le *Kshetrapati* qui paraît dans quelques passages des Vedas. Enfin, M. le Président adresse à l'orateur les félicitations unanimes de la Section pour la richesse de la documentation exposée et la solide nouveauté de ses conclusions.

4° L'Assemblée est ensuite fort égayée par la lecture de quelques nouvelles *Légendes populaires relatives à Alexandre*, dont M. *Minas Tchéraz*, qui vient justement de les recevoir d'Arménie, veut bien lui donner la primeur.

La séance est levée à 11 heures 1/2.

III. *Séance du vendredi 7 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/4 sous la présidence de M. Senart, président.

1° M. *G. Oppert* expose les idées et le culte attachés au *Çâlagrâma*, sorte d'ammonite trouvée dans le Gandakî, qui, à son avis, symbolisait pour les peuplades aborigènes de l'Inde l'énergie féminine (*çakti*) et qui est devenue l'emblème de Vishnou. M. de Gubernatis rappelle à ce propos les superstitions italiques relatives aux « pierres de foudre. » M. Sylvain Lévi s'informe si le *Cakratîrtha*, lieu de trouvaille de ces pierres, est bien délimité sur le cours de la Gandakî dans le Népâl. Svâmi Vive-

kânanda, qui d'ailleurs ne croit pas au sens génital de ces symboles, fait remarquer le rapport étroit qui existe d'une part entre le *çâlagrâma* de Vishnou et l'arbre *tulasî* (basilic), d'autre part entre les *lingas* de Çiva trouvés dans la Narmadâ et l'arbre *bilva* (*ægle marmelos*), et enfin entre les petits *stoûpas* votifs du Bouddhisme et l'arbre açvattha (*ficus religiosa*). M. le Président pense que, dans la difficulté où nous sommes de connaître la valeur exacte de ces symboles, ces rapprochements ont beaucoup de prix. Il remercie M. G. Oppert de son intéressante communication et se félicite de trouver réunis avec tant de précision tous les détails relatifs à ces curieuses pierres.

2° M. *Sylvain Lévi*, vice-président, donne ensuite lecture d'un mémoire de M. *Regnaud*, professeur à l'Université de Lyon, sur le IXe *mandala* du *Rig-Veda*, où il attaque la tradition brahmanique et propose une nouvelle méthode d'interprétation. Une question de ce genre ne pouvant être utilement débattue que les textes en main, cette communication ne donne lieu à aucune discussion. M. le Président se borne à rendre hommage à la netteté des vues et à la conviction de l'auteur.

3° *Svami Vivekânanda* expose ensuite ses vues sur le développement de la religion hindoue depuis les origines. Il attribue la place la plus importante à l'animisme et au culte des ancêtres, le naturisme n'étant, à son avis, qu'accessoire. Il distingue encore deux autres éléments, l'un philosophique et l'autre magique, qu'il croit également très anciens. Il s'élève en passant contre les nomenclatures arbitraires et les théories, souvent faussées par leur point de vue, des orientalistes européens et défend, au moins pour le fond, la tradition indienne que le progrès des études ne fera, croit-il, que justifier. Il insiste en finissant sur la renaissance de l'influence des *Oupanishads*. M. le Président remercie le Svami, et sans s'attarder à défendre contre lui les indianistes (qui d'ailleurs partagent plus d'une des idées exprimées sur l'importance du Mahâbhârata, la disparition sans persécution violente du Bouddhisme, etc.) fait ressortir tout l'intérêt avec lequel la Section a écouté cet exposé des opinions personnelles d'un Hindou sur les antiquités religieuses de son pays natal.

4° M. *A. Foucher* présente à la Section un exemplaire de son *Étude sur l'Iconographie bouddhique de l'Inde,* qui est sur le point de paraître. Il explique quels sont les documents nouveaux dont il s'est servi, et regrette à cette occasion l'absence de M. S. d'Oldenburg, qui lui a donné la première idée de l'ouvrage. M. le Président estime que ce travail, composé uniquement à l'aide de documents indiens, pose sur son véritable terrain la question de l'iconographie bouddhique.

5° M. *Sylvain Lévi*, dans une improvisation familière, donne quelques renseignements pittoresques sur son récent voyage au Népâl et décrit de la façon la plus vivante l'*État du Bouddhisme* dans cette contrée. Il distingue les divers facteurs, religieux, politiques ou sociaux, qui tous contribuent à faire que la disparition du Bouddhisme népâlais n'est plus qu'une question d'années, sans qu'aucune pression violente soit pourtant exercée contre lui. M. le Président remercie l'orateur, et se déclare sur ce point tout à fait d'accord avec lui comme avec le Svami Vivekananda. On sait assez que ce n'est pas par la persécution que les religions périssent. Il n'est pas d'ailleurs douteux qu'il y ait eu à l'occasion quelques violences locales, ainsi que le signale M. G. Oppert : mais la théorie historique d'après laquelle le Bouddhisme indien aurait été détruit ou expulsé à la suite de véritables guerres de religions, doit être entièrement abandonnée.

La séance est levée à 11 h. 1/2.

SECTIONS III ET IV

(Sémitique et égyptologique.)

RELIGIONS DE L'ÉGYPTE ET RELIGIONS SÉMITIQUES.

(*Procès-verbaux rédigés par MM. G. Salmon et Capart.*)

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 h. 1/2 sous la présidence provisoire de M. *Hartwig Derenbourg* de l'Institut. Sur sa proposition M. *Édouard Naville*, de Genève, est nommé président des Sections sémitique et égyptologique réunies en une seule. MM. *Montet*, de Genève, et *Goldziher*, de Buda-Pest, sont nommés Vice-Présidents, MM. *Mayer-Lambert*, *Capart* et *Georges Salmon*, secrétaires.

1° M. *Clément Huart* fait une communication sur *Les variations de certains dogmes de l'Islamisme* aux trois premiers siècles de l'hégire, d'après Ahmed B. Salh al-Balkhy. M. Derenbourg annonce que M. Huart prépare une édition du texte arabe d'Al-Balkhy.

2° M. *Maurice Vernes* fait une communication sur les sanctuaires de la région chananéenne qui furent fréquentés concurremment par les Israélites et les habitants des régions voisines.

Une discussion s'engage à laquelle prennent part MM. Clément Huart, Derenbourg, Offord, Capart, Mayer-Lambert et Montet.

3° Mme la Comtesse *Martinengo Cesaresco* lit une communication intitulée : *The hebrew conception of animals.*

La séance est levée à 4 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 10 h. 1/4, sous la présidence de M. le professeur Montet, vice-président.

1° Le président donne la parole à M. *Capart*, conservateur du musée égyptien de Bruxelles, qui fait une communication sur « La fête de frapper les « Anou », intéressante pour la connaissance de l'ethnographie de l'Égypte ancienne. M. Capart fait circuler des photographies de tablettes venant des fouilles de Hieraconpolis.

M. Naville confirme l'opinion émise que les invasions en Égypte sont venues, non par l'isthme de Suez, ni par le Ouady Hammamat, mais du pays de Pount, plus au sud. Une discussion s'engage à ce sujet.

M. Capart dépose au bureau une brochure intitulée : « Notes sur les origines de l'Égypte », et une autre : « Esquisse d'une histoire du Droit Pénal égyptien ».

2° M. Naville lit une communication de M. *Offord* sur *Apollo-Alasiotas* et *Apollo-Ressef.*

La séance est levée à 11 heures 20.

III. *Séance du jeudi matin 6 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. Goldziher, vice-président.

1° M. *Pinches* fait une communication intitulée : *Observations sur la religion des Babyloniens deux mille ans avant Jésus-Christ.*

M. Ph. Berger pose quelques questions auxquelles répond M. Pinches ; MM. Derenbourg, Fossey, I. Lévi et Cree prennent part à la discussion qui s'engage à ce sujet.

2° M. Derenbourg présente à la Section la thèse de M. René Dussaud : *Histoire et Religion des Nosaïris*, secte musulmane florissant au XIIe siècle sur le littoral syrien où elle s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

3° M. *Garnault* fait une communication sur « la parole des vivants et la parole des morts » basée sur des études approfondies sur la ventriloquie.

Une discussion est ouverte à laquelle prennent part MM. Capart, Lévi, Klein.

La séance est levée à midi.

IV. *Séance du vendredi 7 septembre.* — La séance est ouverte à 9 h. 1/2 sous la présidence de M. Naville, président de la Section.

1° M. N. *Schmidt*, de l'Université de Cornell, fait une communication sur l'*Évolution de la vie religieuse en Arabie avant Mahomet*. M. Derenbourg pose une question sur les preuves de l'existence d'un dieu Sidk.

2° M. *Philippe Berger* lit une communication sur la *Conquête de la Palestine d'après les tablettes de Tell-el-Amarna*, tendant à conclure que la conquête de la Palestine par les Hébreux est due à des invasions partielles et successives dont l'Exode conduit par Moïse ne serait que la dernière phase. L'arrivée des Hébreux en Égypte serait due à un phénomène du même genre.

M. Pinches fait quelques observations. M. Naville donne quelques éclaircissements.

3° M. *Carra de Vaux* dit quelques mots sur l'utilité incontestable de dresser un inventaire de la littérature arabe chrétienne dont l'étude a été négligée jusqu'ici.

MM. Goldziher, Huart, Derenbourg et Salmon font quelques observations. A la demande de M. Derenbourg, le vœu est étendu à la littérature judéo-arabe. Le vœu suivant est adopté à l'unanimité :

La Section sémitique émet le vœu qu'un groupement de savants dresse l'inventaire de la littérature arabe chrétienne, de la littérature judéo-arabe et d'une manière générale de la littérature arabe non musulmane.

4° M. *Pinches* lit une communication de M. *Price*, intitulée : *The pantheon of Gudea.*

La séance est levée à 11 h. 5.

SECTION VI

RELIGIONS DE LA GRÈCE ET DE ROME

(*Procès verbaux rédigés par M. J. Toutain.*)

I. *Séance du lundi* 3 *septembre*. — La séance est ouverte à 2 heures, sous la présidence provisoire de M. Toutain, trésorier adjoint.

M. *F. Cumont* est nommé président; M. *J. Toutain* est chargé des fonctions de secrétaire.

1° M. *Toutain* lit une communication sur *La Méthode qu'il convient d'employer actuellement en mythologie grecque*. Cette méthode doit être essentiellement historique. Il paraît d'abord nécessaire de classer les nombreux documents mythologiques par lieux de culte, et d'écrire des monographies locales, en tenant compte des époques et des trans-

formations que les divers cultes ont pu subir à travers le temps. Les idées générales ne devront être formulées que plus tard.

Cette communication provoque des observations très intéressantes de MM. l'abbé Fourrière, A. Audollent, F. Cumont. De ces observations il ressort qu'en principe la méthode proposée par M. Toutain est, dans l'état actuel de la mythologie grecque, la plus prudente et la moins dangereuse; qu'il ne faut pas de parti pris se refuser à mettre en lumière les idées générales et que les études mythologiques doivent aboutir tôt ou tard à des conclusions synthétiques ; mais que ces idées et ces conclusions ne peuvent en aucun cas être considérées comme des prémisses.

2° M. l'abbé *Fourrière* présente ensuite quelques rapprochements curieux entre certains détails de la légende grecque d'Asclepios et l'histoire du prophète Elie. MM. A. Audollent et F. Cumont font diverses objections aux résultats présentés par M. Fourrière.

La séance est levée à 4 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures, sous la présidence de M. Cumont.

1° M. *J. Toutain* communique quelques observations sur l'interprétation des *bas-reliefs mithriaques.* Il s'efforce de montrer que ces bas-reliefs sont la source la plus abondante et la plus sûre que nous possédions sur la mythologie mithriaque. Il propose une certaine classification des bas-reliefs et essaie d'en tirer des renseignements précis sur la légende de Mithra et sur le caractère à la fois naturiste, astronomique et moral du mithriacisme. — M. F. Cumont ajoute des observations très intéressantes sur cette question et apporte des solutions nouvelles. MM. Audollent et l'abbé Fourrière prennent part à la discussion.

2° M. l'abbé *Fourrière* lit ensuite une communication sur le même sujet. Prenant comme base le grand bas-relief mithriaque d'Heddernheim, il montre qu'il y a entre le mithriacisme et la mythologie grecque de nombreux rapports; il institue ensuite d'ingénieux rapprochements entre la légende mithriaque et l'histoire biblique du prophète Élie et de la ville de Dan.

3° M. *F. Cumont* lit une note sur le *Zeus Stratios* de Mithridate. Après avoir avoir résumé ce que l'on savait de ce dieu, il communique les résultats encore inédits d'un récent voyage archéologiqne qu'il a fait dans le Pont. Il montre que le dieu, appelé à l'époque gréco-romaine Zeus Stratios, est une ancienne divinité des populations indigènes de

cette partie de l'Asie-Mineure; les renseignements que certains auteurs, entre autres Appien, nous ont fournis sur le culte de ce Zeus, permettent de croire que des éléments iraniens n'y ont pas été étrangers.

4° La section entend ensuite une communication de M. *J. Offord* sur l'*Apollo Alasiotas et l'Apollo Ressef*. L'auteur montre que cet Apollon est, suivant toute apparence, un dieu syrien; Alashia, sur les tablettes de Tell-el-Amarna et dans les textes égyptiens, est un pays de Syrie, et le nom syrien de ce dieu est Sharman ou Shamana. Le nom Ressif ne serait que la transcription égyptienne de ce nom sémitique.

La séance est levée à midi.

III. *Séance du jeudi 6 septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/4.

1° M. l'abbé *Fourrière* lit une note sur le nombre 50 dans la mythologie grecque. Ce nombre 50 apparaît en particulier dans les légendes des 50 Thespiades, des 50 Danaïdes, des 50 fils de Lycaon, des 50 Néréides, des 50 chiens d'Actéon. Par l'analyse parfois ingénieuse des noms de ces personnages mythologiques, l'auteur essaie de montrer que l'origine de toutes ces légendes doit être cherchée dans l'histoire biblique du prophète Élie et de la ville de Dan. — Pas de discussion.

2° M. *Prato* communique un travail intitulé : *Les Croyances religieuses païennes dans la Divine Comédie de Dante*. Dans ce travail, M. Prato indique toutes les traces et tous les souvenirs de mythologie antique qu'il a relevés dans les poèmes de Dante.

3° M. *A. Audollent*, professeur à l'Université de Clermont-Ferrand, montre ensuite quelle a été, au début du VIe siècle après J.-C., la survivance des idées païennes dans la littérature latine de l'Afrique chrétienne. Il démontre cette survivance en citant de nombreux passages très caractéristiques empruntés surtout aux deux poètes Luxorius et Dracontius. Il l'explique par l'influence de l'école, par celle de l'hérésie arienne, et aussi par la crainte que les écrivains africains de cette époque avaient des princes vandales; la mythologie païenne était pour eux comme un terrain neutre. — M. F. Cumont et M. Hubert ajoutent quelques observations à la communication de M. Audollent.

4° M. *J. Toutain* présente un opuscule de M. Hugo von Lomnitz sur la solidarité entre le culte de la Madone et le culte d'Astarté. Cet opuscule remonte à l'année 1885.

5° M. *Toutain* résume ensuite brièvement les résultats des fouilles opérées au col du Mont Saint-Bernard. Il semble aujourd'hui prouvé

qu'il y eut, en ce point de la chaîne alpestre, un culte gaulois, puis un culte romain; enfin au moyen âge et à l'époque moderne la religion chrétienne y est représentée par l'Hospice célèbre. — MM. Audollent et Hubert présentent sur ce sujet plusieurs remarques judicieuses.

5° M. *Hartwig Derenbourg*, membre de l'Institut, lit une note intitulée « Taurobole et Criobole. » Ces deux mots ont été longtemps considérés comme formés d'une part des mots ταῦρος, taureau, et κρίος, bélier, d'autre part d'un mot βολος que l'on faisait venir du grec βάλλω. M. Derenbourg montre que cette étymologie est insoutenable; que la terminaison βολος doit être rapprochée de la dernière partie des noms de Aglibolos, Jaribolos, dieux syriens, et qu'il convient d'y retrouver une forme grécisée du mot Baal ou Bel. Taurobolos, Kriobolos seraient donc le Taureau de Baal, le Bélier de Baal. Cette interprétation paraît confirmée par une inscription himyaritique récemment découverte, où on lit, parmi les noms de plusieurs divinités de l'Yemen, le nom de Schour-Baalam, qui signifie le Taureau de Baal.

L'ordre du jour de la Section VI étant épuisé, M. J. Toutain, au nom de la Commission d'organisation, remercie les congressistes qui ont bien voulu prêter leur concours aux travaux de la Section, et en particulier M. Fr. Cumont, qui a présidé les séances avec autant de dévouement que de distinction.

La séance est levée à midi.

SECTION VIII

CHRISTIANISME

(Procès verbaux rédiges par M. F. Picavet, puis par M. E. de Faye.)

I. *Séance du lundi 3 septembre.* — La séance est ouverte à 2 heures 1/4 sous la présidence provisoire de M. Sabatier. M. Picavet propose que la Section conserve comme président définitif M. Sabatier. La proposition est acceptée à l'unanimité.

Après un échange d'observations entre MM. Sabatier, Bonet-Maury, Nicole, Picavet, le bureau est constitué par la nomination de MM. Bonet-Maury, Glagoleff, Piepenbring, Smirnoff, vice-présidents, de M. Picavet, secrétaire.

M. Sabatier souhaite la bienvenue aux membres de la Section et lit la liste des mémoires dont il doit être donné lecture.

M. Jean Réville propose de les classer en trois groupes, Christianisme primitif, Moyen âge, Temps modernes. La réunion accepte cette proposition. Elle décide en outre que, pour des raisons d'ordre pratique, on commencera par les Mémoires relatifs au Moyen âge.

1° M. *Picavet* lit un Mémoire sur L'*Averroïsme et les Averroïstes du* XIIIe *siècle,* d'après le « De Unitate intellectus contra Averroïstas » de saint Thomas d'Aquin, dont la conclusion, appuyée sur les textes, est que les Averroïstes du temps de saint Thomas ont, avant ceux de la Renaissance, opposé la foi à la raison, invoqué le principe de contradiction, même en matière théologique, empiété par la raison sur la foi et indiqué celle-ci comme ne s'appliquant guère qu'à ce qui est faux et impossible, maintenu en fait, sans la justifier en droit, la distinction du croyant et du rationaliste.

2° M. le Président donne la parole, avant d'ouvrir la discussion, à M. *Alphandéry*, élève diplômé de l'École des Hautes Études, qui lit une communication sur la question suivante : *Y a-t-il eu un Averroïsme populaire au* XIIIe *et au* XIVe *siècle ?* Il examine les deux textes d'Eymeric, appuyé par des citations de Guillaume de Tocco, le biographe de saint Thomas d'Aquin, et du procès verbal de l'interrogation de Limoux-Noir devant l'Inquisition de Carcassonne en 1326. Il estime qu'on ne peut y voir des preuves d'une action de l'Averroïsme en dehors des écoles : il faut attendre de nouveaux documents pour adopter ou rejeter cette conclusion.

M. le Président Sabatier signale l'intérêt de cette communication, qui en dehors de ses conclusions négatives dont l'importance est considérable, ouvre un jour nouveau sur certaines hérésies du moyen âge.

M. Picavet appuie la conclusion de M. Alphandéry. Il faut attendre de nouveaux textes pour affirmer l'existence d'un Averroïsme populaire, car, d'un côté, l'on ne voit pas comment les Averroïstes eussent pu faire valoir auprès des foules des arguments qui supposaient la connaissance littérale, précise et exacte du Περὶ Ψυχῆς d'Aristote et de ses commentateurs dont l'interprétation est encore aujourd'hui fort contestée. De l'autre les principales négations des Averroïstes portant sur l'immortalité de l'âme, la Création et la Providence, étaient également défendues par les Épicuriens dont les arguments pouvaient être accessibles aux foules et dont l'influence fut constante, comme on peut l'affirmer d'après la thèse de M. Philippe, élève diplômé de l'École des Hautes Études, sur Lucrèce au moyen âge.

M. Albert Réville, président du Congrès, est de l'avis de M. Picavet.

Il croit cependant que s'il n'y a pas eu d'Averroïsme populaire, il a pu y avoir certaines doctrines pratiques, issues peut-être de l'épicurisme, qu'on a tenté de justifier en les appuyant par l'autorité d'Averroès, sans recourir toutefois aux arguments savants des Averroïstes.

M. Massebieau insiste sur l'importance des conclusions du mémoire de M. Picavet, qui montre chez les Averroïstes du XIII[e] siècle des doctrines sur la foi et la raison dont on attribue d'ordinaire l'invention à Pomponace et aux érudits du XVI[e] siècle. Il se demande s'il ne faudrait pas remonter aux gnostiques, au lieu d'expliquer par « l'horoscope des conjonctions » de l'astronome Albumazar, comme le fait M. Alphandéry, certaines conceptions cosmogoniques de Limoux-Noir.

2° M. le Président donne la parole à M. Albert Réville, qui lit et commente le mémoire de M. *Conybeare*, d'Oxford, sur les *Sacrifices d'animaux dans les églises chrétiennes.*

M. le Président estime que M. Conybeare a rendu service en signalant la persistance des sacrifices d'animaux dans certaines communautés chrétiennes. En cherchant dans cette voie, on pourra peut-être montrer comment, vers la fin du I[er] siècle ou le commencement du second, l'eucharistie a pris le caractère d'un sacrifice. Puis on verra s'il y a une liaison entre la conception de l'offrande eucharistique et le sacrifice des animaux.

M. Albert Réville rappelle que les agapes étaient, au témoignage de saint Paul, de véritables festins, où les uns mangeaient trop et les autres trop peu, qu'elles se terminaient par l'eucharistie, faisant corps pour ainsi dire avec le repas. Ne serait-il pas possible que dans les populations helléniques et romaines, peu zélées pour les sacrifices d'animaux, comme en témoignent les païens eux-mêmes, l'eucharistie ait été séparée beaucoup plus tôt de l'agape ou du repas, tandis que chez les Arméniens, la coutume du sacrifice, se greffant sur l'eucharistie, se soit maintenue plus longtemps? Ces offrandes d'animaux, attestées par des documents, ouvrent un nouveau jour sur l'évolution de l'eucharistie dans l'Église chrétienne.

M. Jean Réville croit aussi qu'il est très précieux d'avoir des renseignements sur les pratiques conservées dans des régions qui ont échappé à l'influence de la Grèce et de Rome. L'autorité romaine proscrivit les agapes, en tant que repas de communautés, n'autorisant que les actes de culte, comme en témoigne déjà la lettre de Pline à Trajan. On y renonça et il ne resta que l'offrande des éléments eucharistiques. M. Jean Réville demande qu'un vœu soit émis demandant que des re-

cherches soient faites, en vue des études eucharistiques, dans les pays non soumis à l'influence grecque et romaine.

Quelques observations sont échangées entre MM. Massebieau et Jean Réville, au sujet des agapes funéraires.

M. le président Sabatier appuie le vœu de M. Jean Réville. Les recherches instituées dans les églises extra-catholiques, en Arménie, en Éthiopie, en Lithuanie nous ont donné des livres, en particulier des Apocalypses, ayant une autorité sacrée, mais rejetés par Rome hors de son canon. Il serait bon de continuer ces recherches; les liturgies, eucologes, livres de prières, etc., nous fourniraient la lumière dans une foule de questions relatives aux premiers siècles du christianisme.

4° M. le président Sabatier donne la parole à M. *Luquet*, ancien élève de l'École Normale supérieure, élève titulaire de l'École des Hautes-Études, qui lit un Mémoire sur *Hermann l'Allemand*, où il rectifie un certain nombre d'erreurs relatives à l'époque où vécut Hermann et aux traductions dont il est l'auteur.

M. le Président remercie M. Luquet de la précision et de la sobriété qu'il a apportées à cette recherche.

M. Massebieau demande quel rapport ce Mémoire offre avec l'histoire des religions.

M. Picavet répond que la section VIII avait mis à l'étude la question des emprunts faits par les théologiens du moyen âge — orthodoxes ou hérétiques — aux écrivains et philosophes latins, grecs, arabes et juifs. Il devait présenter un Mémoire où il aurait insisté sur la nécessité, — pour résoudre cette question d'une importance capitale au XIIIe siècle, puisque la théologie catholique se constitue dogmatique avec saint Thomas, mystique avec saint Bonaventure, puisque les hérésies savantes sont plus nombreuses qu'à aucune autre époque, — de savoir exactement par qui, où, sur quels manuscrits, à quel moment ont été faites les traductions des œuvres et des commentaires auxquelles ont puisé les uns et les autres. Par conséquent, il avait prié M. Luquet de se borner à justifier ses conclusions relatives à Hermann l'Allemand. Le Mémoire de M. Luquet eût dû être lu après celui de M. Picavet qui sera d'ailleurs communiqué à la Section dans une prochaine séance.

La séance est levée à 5 heures.

II. *Séance du mardi 4 septembre* sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Bonet-Maury, assistés de MM. Piepenbring, Smirnoff et Fries.

Sur la proposition de M. Picavet, la réunion adjoint au bureau M. *Fries*, de Stockholm, comme vice-président.

1° La parole est donnée à M. *Piepenbring*, pour la lecture d'un Mémoire sur *Les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus*. Il est divisé en quatre parties portant sur l'autorité de l'Ancien Testament, sur le royaume de Dieu, sur le Messie, sur le Père céleste. (Pour l'analyse de ce travail considérable on est prié de se reporter au texte qui sera publié intégralement.)

M. le président Sabatier remercie M. Piepenbring de son riche travail qui le ramène à trente ans en arrière. M. Piepenbring faisait alors à Strasbourg ses études théologiques, M. Sabatier commençait à y professer. La vieille école de Strasbourg a rendu des services considérables à la théologie française. M. Sabatier est profondément reconnaissant à M. Piepenbring et aux théologiens qui maintiennent, comme lui, la solidarité entre l'Alsace et la France.

M. Albert Réville a suivi avec attention et intérêt cette étude prolongée des textes. D'une façon générale, il admet le point de vue auquel s'est placé M. Piepenbring; il trouve à sa thèse une très grande part de vérité. Il faut distinguer, dans l'œuvre de Jésus, l'enveloppe du fruit savoureux, la partie originale, personnelle, riche et profonde de la partie populaire. Son eschatologie ne dépasse en rien l'Apocalypse. Ses disciples, peu intelligents et écrivant longtemps après, parfaitement au courant d'ailleurs des traditions apocalyptiques qui constituaient pour ainsi dire le domaine public, sont très précis sur cette partie de l'œuvre du Christ. Au contraire, ils sont inférieurs dans la partie morale et religieuse, qu'ils ont dû essayer de rendre fidèlement, mais qu'ils n'ont pas toujours comprise et qu'ils plaçaient au second plan, en raison de leurs préférences apocalyptiques. Si la prédication de Jésus fut féconde, c'est que le royaume de Dieu tenait à un état intérieur, c'est qu'elle donna une place prépondérante au côté spiritualiste, religieux et moral.

M. Massebieau est de l'avis de M. Piepenbring, amendé par M. Albert Réville. Il croit que Jésus fut moins conservateur que ne l'a dit M. Piepenbring. La parole célèbre — *Moïse vous a permis le divorce à cause de la dureté de vos cœurs* — montre quelqu'un pour qui les lois doivent être proportionnées aux esprits, mais qui juge de très haut les lois de son pays. Puis M. Piepenbring n'a peut-être pas mis suffisamment en lumière ce que les prophètes, dont Jésus a été nourri et qu'il a d'ailleurs développés, ont de caractéristique sur la paternité, sur la bonté de Dieu, sur l'universalisme. Chez Philon, Dieu est un père qui rend jus-

tice aux pauvres et qui commande d'aimer les Égyptiens. En somme, dans l'Ancien Testament, dans le judaïsme éclairé par la philosophie grecque, il y a, en cette direction, bien des choses qu'il ne faut pas déprécier. Demandera-t-on ce que Jésus a de commun avec la philosophie gréco-alexandrine, aujourd'hui qu'on l'enferme dans le judaïsme? On ne saurait contester cependant qu'elle pénétrait partout et qu'elle agit puissamment sur l'esprit palestinien.

M. Piepenbring répond à la fois à M. Albert Réville et à M. Massebieau. On peut, sur la question qu'il a traitée, s'engager dans une autre voie. Il a cru qu'on avait trop cherché à corriger les Évangiles : intentionnellement parti de la préoccupation que les Évangiles sont historiques, il est peut-être tombé dans l'excès opposé. Quant aux paroles réformatrices, il les a prises en considération, mais il est persuadé qu'il y a en Jésus un conservateur. Les deux choses sont parfois difficiles à concilier. De même la paternité de Dieu est indiquée dans l'Ancien Testament, mais ce ne sont que des lueurs et non une lumière pleine et continue. Enfin M. Piepenbring doute absolument de l'influence grecque : Jésus ne doit rien qu'à son peuple.

M. de Faye dit que M. Piepenbring a fort bien exposé les conceptions actuelles d'un certain nombre de critiques allemands, qui veulent replonger Jésus dans son milieu historique, apocalypticien. Il y a quelques réserves à faire. Autrefois on partait d'un point de vue spiritualiste et on expliquait tous les textes en ce sens. M. Piepenbring réagit contre l'interprétation ultra-spiritualiste et part de ce principe que Jésus était sous l'influence de l'idée eschatologique. Ne va-t-il pas trop loin et ne serait-il pas préférable de se placer à un point de vue strictement historique? Puis, si Jésus est un Juif de Palestine, il n'a aucune originalité ; s'il est original, comme le dit M. Piepenbring, cette originalité est une contradiction, car on ne s'explique pas qu'il soit resté sous l'influence des idées ambiantes.

M. Piepenbring a voulu mettre en évidence le côté eschatologique ; s'il a laissé le reste de côté, il ne l'a pas nié. L'originalité de Jésus consiste dans sa vie parfaite, dans son amour de Dieu et des hommes. Il n'est pas étonnant d'ailleurs, pour qui voit avec quelle peine se propagent et triomphent les idées grandes et généreuses, que Jésus n'ait pas fait sauter tous les obstacles, n'ait pas transformé d'un coup et complètement le milieu ambiant. Pour revenir au royaume de Dieu ou pour y atteindre, il faut partir de la vie de Jésus.

M. Nicole dit que si la mission de Jésus était principalement messia-

nique et eschatologique, elle devait, ce semble, être finie avec lui-même. S'il annonce surtout la fin du monde, il importe peu de savoir s'il est conservateur ou réformateur.

M. Piepenbring maintient qu'il a indiqué et cherché à concilier les deux tendances, opposées et mêlées en des proportions parfois diverses.

M. le Président Bonet-Maury serait assez porté à se rallier aux conclusions de M. Piepenbring, à admettre un élément conservateur et un élément réformateur, ou peut-être progressiste en conservant le passé. Jesus a été le continuateur des prophètes et il les a dépassés; il a conservé des choses anciennes et il y a joint des choses nouvelles.

2° M. Le Président Bonet-Maury donne ensuite la parole à M. le rabbin *G. Klein*, de Stockholm, à qui M. Fries, sur la demande de M. Goldziher, cède son tour de lecture, parce que le Mémoire de M. Klein, *Influence de l'essénisme sur le christianisme* traite un sujet voisin de celui qui vient d'être discuté.

M. Klein lit de son Mémoire écrit en allemand des parties qui sont résumées au fur et à mesure en français par M. le Président Bonet-Maury. Selon M. Klein, il y a des rapports entre les Kénites, les Réchabites et les Esséniens. Toujours il y eut en Judée une petite communauté dans la grande communauté, une petite église dans l'Église; *anijim, anavim, yéré Yahveh, ebionim*, etc. Les *pieux* fondèrent et gardèrent la religion prophétique de Moïse; ils appelèrent, pour la première fois, Dieu le Père céleste et cultivèrent la religion en esprit. Ils se maintinrent sans interruption depuis le IXe siècle avant J.-C. et exercèrent une influence sur la religion juive, en Égypte, par les thérapeutes, et en Palestine, comme sur la religion chrétienne. M. G. Klein s'est proposé d'étudier d'après le Talmud les rapports entre Kénites, Réchabites et Esséniens, les doctrines des Esséniens, l'influence de ces doctrines sur le christianisme. Le rabbi Joseph conservait encore, au second siècle après J.-C., les idées végétariennes des Réchabites et des Esséniens; les Kénites, qui avaient au IXe siècle la religion de Yahveh, rejetaient les sacrifices d'animaux — ce qui a permis d'expliquer par une rivalité sacerdotale la légende de Caïn et d'Abel. — Il y eut deux catégories d'Esséniens, les Esséniens d'origine (*Stamm-Essäer*) et les Esséniens affiliés (*Orden-Essäer*); leur doctrine était secrète et n'était connue que des initiés. Elle se maintint après la destruction du temple.

La séance est levée à 11 heures 3/4.

III. *Séance du mercredi* 5 *septembre.* — La séance est ouverte à 9 heures 1/4 par M. A. Sabatier, président.

1° M. le rabbin *Klein* lit la seconde partie de son rapport. Il se livre à une sorte d'analyse des éléments alphabétiques du nom hébraïque יהוה ; il soutient que Jésus a repris l'appellation que les Esséniens donnaient à Dieu et il cherche des preuves dans le IVe évangile.

M. Phil. Berger montre que les ingénieuses déductions de M. Klein pourraient devenir très précaires, vu qu'il y a lieu de croire que dans l'ancienne écriture le ו et le י hébraïques ont été souvent confondus. Un jambage de lettre plus ou moins long décide de la force probante des déductions proposées.

M. Albert Réville, abordant le fond de la thèse de M. Klein, expose dans ses grandes lignes les origines, l'histoire de l'Essénisme et montre quelles ont été les influences qui l'ont formé. C'est du pharisaïsme renforcé, poussé à ses conséquences extrêmes.

M. S. A. Fries fait aussi quelques réserves.

2° *M. Fries* a ensuite la parole pour la lecture de son travail sur *La conception de Jésus de la résurrection des morts* (voir le texte du mémoire). Ce mémoire rédigé en allemand est traduit à mesure par M. Bonet-Maury.

IV. *Séance du jeudi* 6 *septembre, sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Piepenbring.*

1° Fin de la lecture du travail de M. Fries.

Il soutient que Jésus a cru que les justes en mourant entrent immédiatement et intégralement dans la vie éternelle.

M. Oppert soutient que l'orateur se trompe en parlant des idées juives sur la résurrection des morts. Sur ce chapitre Moïse est muet et hormis la mythologie juive, le vrai judaïsme est resté muet sur la vie future. M. le rabbin Klein ajoute quelques mots et M. Fries répond.

2° Lecture du travail de M. *Bonet-Maury* sur les *Relations entre la Byzance chrétienne et les Russes avant le traité du Grand Prince Igor.*

M. Jacob Smirnoff appuie quelques-unes des observations de l'orateur.

3° M. *E. de Faye* présente une étude sur la *Christologie des apologètes grecs du* IIe *siècle*, dans laquelle il montre l'évolution de cette christologie et la pénétration graduelle de la philosophie grecque dans la théologie chrétienne.

La discussion sur cette intéressante communication est écourtée faute de temps. La séance est levée à midi.

V. *Séance du vendredi 7 septembre*, sous la présidence de M. Sabatier, puis de M. Bonet-Maury. — La séance est ouverte à 9 heures 1/4.

1° Communication de M. *Camerlynck* sur le *Bouddhisme et le Christianisme*. L'auteur de ce rapport demande comme conclusion de sa communication que l'étude des rapports du Christianisme et du Bouddhisme soit mise à l'ordre du jour du prochain Congrès. M. Albert Réville, tout en accordant les analogies qui existent entre les deux religions, insiste cependant sur les différences. Il le montre notamment en ce qui regarde le monachisme, institution commune aux deux religions. Le Bouddhisme a pour idéal l'anéantissement de la vie consciente; le Christianisme tend au développement toujours plus plein et plus élevé de cette même vie.

Le vœu de M. Camerlynck est adopté.

2° La parole est à M. l'abbé *Denis* qui lit sa communication sur l'*influence de la philosophie de Kant et celle de Hegel sur la critique historique appliquée aux origines du Christianisme.*

M. Sabatier le remercie pour son travail et fait remarquer que des collaborations comme la sienne sont très bienvenues au Congrès.

M. A. Réville critique l'idée que M. Denis se fait de la critique historique. Il montre que pour elle, le surnaturel est une hypothèse et non une explication. — M. Réville se demande si M. Denis ne confond pas le déterminisme et le fatalisme. Il définit l'un et l'autre. Il estime que M. Denis a raison de critiquer l'idée hégélienne de l'évolution. Ce n'est pas celle que préconise la science moderne. Cependant l'influence de la notion hégélienne du devenir a été prépondérante. M. Denis répond ; il se réclame de M. Boutroux et estime que le déterminisme est uniquement dans notre esprit, non pas nécessairement dans les faits. Il le distingue du déterminisme biologique.

M. Ehni (Genève) estime que M. Denis se trompe en disant que le système de Kant est dépourvu de liberté. C'est lui qui a dit que l'homme débute par un culte libre. Donc l'expression d'intellectualiste ne s'applique pas à Kant.

M. Sabatier dit que ce qui l'a frappé c'est qu'à entendre M. Denis, la critique historique serait tout à fait dépendante de la philosophie et que, sans la philosophie de Kant et celle de Hegel, la critique n'aurait jamais existé. Elle a une existence à part; dût-elle dériver en certaine mesure de la philosophie, elle est plus qu'un corollaire de la philosophie; elle a maintenant sa méthode à elle, elle n'est plus *serve* de la philosophie.

Voyez Richard Simon ; la philosophie n'est pour rien dans sa critique.

Il est une preuve de l'indépendance foncière de la critique historique. Les critiques qui ont marqué dans nos études se sont tous affranchis de plus en plus de la philosophie. Il ne suffit donc pas de montrer la relation de la critique et de la philosophie pour juger la critique historique.

M. Denis estime que tout au moins l'esprit kantien inspire la critique historique. Avec M. Sabatier il forme le vœu que la critique s'affranchisse de plus en plus; il remercie l'auditoire pour lui avoir rendu sa tâche si douce et espère qu'on se reverra à un autre Congrès.

M. Bonet-Maury prend la présidence.

3° M. *Jean Réville* résume dans une allocution familière le contenu de son mémoire sur le témoignage du *Pasteur Hermas* concernant l'état de la communauté chrétienne à Rome entre 125 et 140; il parle de la situation économique et morale de cette église, où les controverses proprement théologiques ont dès l'origine été négligées au profit des questions disciplinaires. Il signale notamment l'absence de tout épiscopat monarchique à Rome encore à cette époque. M. Denis, demande quelques renseignements sur les traductions françaises et latines du *Pasteur* d'Hermas.

M. A. Réville adhère au point de vue de l'orateur et ajoute quelques éclaircissements sur l'idée qu'on trouve dans le *Pasteur* sur le Saint-Esprit et le Fils. Le vrai Fils c'est le Saint-Esprit et sans lui Jésus ne serait pas le Fils.

M. de Faye rappelle que, dans la correspondance de saint Cyprien, il y a deux lettres de Novatien écrites au nom du presbytérat et semblant indiquer qu'en effet dans cette église les traditions presbytérales sont anciennes.

M. A. Réville ajoute que c'est le grec qui a été d'abord écrit et parlé à Rome. M. Bonet-Maury demande si, dans le conseil des presbytres, il n'y avait pas un président.

M. Jean Réville donne quelques éclaircissements sur la formation de l'épiscopat.

4° M. *Piepenbring* donne lecture de la péroraison de son mémoire sur les Principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus, qu'il n'avait pu communiquer entièrement dans la séance du mardi.

La séance est levée à midi.

LETTRE

ADRESSÉE PAR M. LE PROFESSEUR MAX MÜLLER

D'OXFORD

Au Président du Congrès international d'Histoire des Religions réuni à Paris le 3 septembre 1900

(TRADUCTION FRANÇAISE)

7, *Norham Gardens, Oxford,*
27 août 1900.

CHER MONSIEUR ET HONORÉ COLLÈGUE,

C'est une profonde contrariété pour moi de ne pouvoir assister à votre Congrès d'Histoire des Religions. Mais en avançant en âge il nous faut apprendre à supporter des déplaisirs de ce genre. Je ne pus me rendre au Congrès des Religions de Chicago, et j'en fus sincèrement affligé. Je le fus encore plus de ne pouvoir être présent à Stockholm, et maintenant il me faut renoncer même au grand Congrès de Paris, où je me serais rencontré avec tant d'amis hautement estimés et et de compagnons d'études. Vous savez combien, dès le premier commencement de mes travaux, j'ai toujours tenu ferme pour le caractère historique de notre œuvre. Je savais qu'en définitive elle devait aussi mener à des résultats pratiques. Mais ces résultats en ce temps-là ne nous préoccupaient ni vous ni moi. Mon œuvre, comme la vôtre, a toujours été une étude historique et comparée des Religions, et c'est pour cela que j'ai commencé mes publications par l'*Editio princeps* du Rig-Veda. Depuis lors, à quiconque appartenait à la famille aryenne des langues, il fut possible de parler de l'origine et de l'histoire de la Religion. Par conséquent je n'ai

pas regretté d'avoir consacré le meilleur de ma vie à l'étude approfondie de ce trésor littéraire. Ce fut à Paris, sous E. Burnouf (ah! les heureuses années!), que je copiai et collationnai les manuscrits du Véda et son commentaire indigène. Je fus encouragé, et parfois j'en avais besoin, par ce noble érudit, et en vérité je lui dois plus que je ne saurais le dire. Il est vrai que la religion védique n'en est qu'une entre bien d'autres. Mais il n'en est pas qui nous permette comme elle de dégager les racines mêmes, le tronc et les branches de la Religion. *Ex una disce omnes* s'applique à cette religion et même encore aujourd'hui on peut bien dire que tous les travailleurs érudits en histoire religieuse ont dû passer par les études védiques. Personne ne l'a prouvé aussi bien que vous, car personne n'a aussi bien étudié que vous la religion et avec autant d'ampleur que vous l'avez fait dans vos brillantes leçons du Collège de France. Vous vous rappellerez ce qui eut lieu lorsque, non sans quelque opposition, la nouvelle chaire d'Histoire des Religions fut fondée dans ce foyer historique des sciences et que vous fûtes désigné comme son premier occupant. Ce fut la première reconnaissance de notre science dans le monde des lettres, et si vous avez réalisé toutes les espérances de vos amis, vous avez de même démenti les craintes de ceux qui avaient évidemment peur de l'histoire et de la comparaison des faits historiques. Je suis enchanté de voir que dans vos leçons vous n'avez pas seulement rendu justice aux grandes religions du monde, mais que vous avez aussi marqué la place légitime des religions de ceux qu'on appelle les non-civilisés et expliqué aussi la vraie méthode d'étudier leur histoire dans un esprit scientifique. En sus de vos leçons, il y a la *Revue de l'Histoire des Religions*, qui a maintenant atteint sa vingtième année et qui contient les plus précieuses contributions à notre science. Tout honneur soit rendu à M. Guimet qui a rendu cette publication possible. Je suis charmé que vous n'ayez pas adopté pour cette Revue un titre très populaire en Angleterre, mais un titre si peu logique que c'est proba-

blement votre langue même qui vous en a préservé. Ici et en Amérique aussi, on parle de Religion comparée et de mythologie comparée. Parlons-nous nous-mêmes de *Langues comparées* au lieu de *Grammaire comparée* ou bien d'*Ossements comparés* au lieu d'*Anatomie comparée*? *Théologie comparée* serait correct, mais mieux vaut toujours *Histoire des Religions* ou *Comparaison historique des Religions*.

Mon cher Collègue, vous devez voir aujourd'hui que nous n'avons pas travaillé en vain. Nos études ne font plus froncer les sourcils, ne sont plus simplement tolérées. Non, elles sont suivies avec intérêt et sympathie, elles sont même honorées par ceux qui les dédaignaient. Je crois que nous sommes dans la bonne voie et, je l'espère, votre Congrès de Paris ne se bornera pas à donner sa sanction à ce qui a été accompli, mais de plus imprimera une impulsion nouvelle à ce qui doit l'être encore. Il y a de l'ouvrage pour plusieurs générations, et les résultats pratiques ne feront pas défaut. Chacun semble aujourd'hui complètement familier avec l'idée que celui qui ne connaît qu'une seule religion n'en connaît aucune, et qu'on ne connaît aucune religion si l'on n'en connaît pas l'origine et l'histoire. Pourtant, lorsque de telles opinions furent émises pour la première fois, on les considéra comme très dangereuses, que dis-je? comme hérétiques. Nous savons aujourd'hui que la religion en soi ne requiert nécessairement ni temples, ni prêtres. La pauvre femme samoyède qui de grand matin sort de sa tente et qui s'incline devant le soleil en lui disant : « Quand tu te lèves, je me lève aussi de mon lit, et quand tu te couches, je me couche aussi pour dormir », — le vieux nègre de la côte africaine occidentale qui prie devant son fétiche (*feïtiçao*, il ne le priait pas d'abord), devant son fétiche à lui donné dans quelque occasion solennelle — le Peau-Rouge qui prie devant le poteau sur lequel est peint le totem ou le nom de ses vieux pères — ils ont tous *de la religion*, et Celui qui comprend toutes les pensées exprimées ou non exprimées, comprend aussi tous ces balbutiements.

Je serai en esprit avec vous à l'ouverture de votre Congrès et je demande la permission de vous féliciter de vos succès bien mérités.

Bien vôtre avec ma sincère considération.

Signé : F. Max Müller.

DISCOURS D'OUVERTURE

PAR

Albert RÉVILLE
Professeur d'Histoire des Religions au Collège de France,
Président du Congrès.

Mesdames, Messieurs,

Je commence par vous remercier du fond du cœur de l'honneur que vous m'avez décerné en ratifiant par votre vote la proposition de continuer les pouvoirs du bureau qui a présidé aux préliminaires de notre réunion. J'accepte avec reconnaissance la fonction dont vous m'investissez, mais je compte sur votre bon esprit, sur votre sympathie et sur votre indulgence. Mes collègues dont vous avez en même temps prolongé les attributions me prient d'être leur organe auprès de vous pour vous témoigner la même gratitude et leur désir de se montrer dignes de la confiance dont vous les avez honorés.

Un mécompte auquel vous serez, je n'en doute pas, très sensibles, vient diminuer très fâcheusement l'intérêt que nous avions lieu de croire acquis d'avance à cette première séance. C'était à mon collègue et ami, M. le professeur Tiele, de Leyde, que nous avions réservé la tâche de prononcer devant vous ce discours qui ne saurait faire défaut à un congrès, ce qu'on appelle le « Discours d'ouverture ». Nous pensions que nous serions tous heureux de l'occasion qui s'offrait à nous d'entendre au début du Congrès international d'Histoire des Religions un savant doublé d'un orateur dont la réputation méritée et la compétence sont internationales elles-mêmes. Une maladie, aussi grave qu'imprévue, est venue dans les derniers

jours frustrer notre espérance. Vous m'accorderez à coup sûr l'autorisation de transmettre à notre éminent collaborateur les vœux du Congrès pour son prompt et complet rétablissement et l'expression des regrets que nous cause son absence forcée d'une réunion où l'une des premières places lui était d'avance et à juste titre assurée. Sollicité par mes collègues et au dernier moment de le suppléer, je n'ai pas cru pouvoir me refuser à la tâche, quand même j'aurais désiré pour bien des raisons en être exempté. Je n'ai pas eu le temps de me livrer aux recherches qu'eût exigées un sujet d'érudition, mais j'ai cru pouvoir vous entretenir avec quelque utilité de ce que nous sommes, de ce que nous voulons faire, de la nature et du haut intérêt de nos études et de la place que nous prétendons occuper dans l'ensemble des sciences contemporaines. Nous représentons une branche de l'histoire générale de l'humanité. La légitimité et l'intérêt de nos travaux dépendent entièrement de l'idée qu'il convient de se faire de l'histoire. Permettez-moi quelques considérations préalables, un peu éloignées, j'en conviens, du but que nous nous proposons d'atteindre. Mais tranquillisez-vous, nous y arriverons sans trop de retard. Commençons par interroger notre nature humaine.

Il est un double mobile qui détermine tout être vivant, le mobile de la vie et celui du bonheur. L'être vivant, en vertu d'une impulsion inconsciente ou réfléchie, imposée ou acceptée, l'être vivant *veut* vivre et il veut vivre *heureux*, quelles que soient les notions essentiellement individuelles et subjectives qu'il se fait du bonheur. Car il est tel genre de félicité que les uns mettent au-dessus de tout le reste et qui pour les autres serait un supplice. N'importe. Le désir du bonheur et sa recherche existent chez tous, et depuis l'homme borné pour qui le bonheur ne consiste que dans la satisfaction continue des appétits sensuels jusqu'à l'ascète qui se complaît dans les privations les plus pénibles afin de s'acquérir une félicité éternelle, la loi de nature est identique chez tous. Nous voulons vivre et vivre heureux.

Si maintenant on veut bien y réfléchir, on ne tardera pas à s'apercevoir que ce double mobile en réalité n'en fait qu'un. Toutes les variétés du bonheur réel ou factice se ramènent à l'idée de l'intensification de la vie elle-même. La vie qui se borne à exister ne tarde pas à écraser sous son poids l'être vivant lui-même, pour peu qu'il appartienne à un degré supérieur de la vie terrestre. L'existence purement inactive et passive de l'huître ou de tout autre animal ne différant du végétal que par la sensibilité serait un tourment continu pour l'animal doué d'un organisme plus élevé et par conséquent d'aptitudes qui le poussent à agir, c'est-à-dire à déployer ses forces. Pour l'homme, dès qu'il a passé l'âge où il n'avait qu'à exister, le bonheur consiste dans la mise en action de ses forces physiques et mentales, c'est-à-dire dans leur déploiement actif. Il faut, pour qu'il soit heureux, qu'il se sente vivre et tout ce qui concourra à rendre ce sentiment plus intense contribuera à son bonheur. Tout ce qui, souffrance, infirmité, dénûment, chagrin, découragement, se traduit par une diminution de vie, est une soustraction du bonheur auquel il aspire, parce que c'est toujours un rétrécissement de sa vie. C'est pourquoi l'on a pu dire que la plus grande somme de bonheur dont l'homme soit capable consiste dans l'activité soutenue en vue d'un but qui l'attire et le charme.

Je n'ai pas besoin de vous faire observer combien toutes ces affirmations concordent avec les fins les plus élevées que nous puissions nous prescrire. La recherche laborieuse du beau, du vrai et du bien en est à la fois la conséquence et la confirmation. C'est dans cette recherche-là surtout qu'on se sent vivre et qu'on se sent heureux.

Il en résulte donc qu'à tous les degrés de l'existence le bonheur consiste dans le sentiment de la vie intense. Les jeux de l'enfance, avec leurs illusions naïves, pourraient déjà nous servir de preuve. Les penchants inférieurs eux-mêmes, où l'homme faible et de courte vue croit trouver le bonheur et ne fait qu'ajouter à ses misères, rendent témoignage à la même vérité. Dans la passion du jeu de hasard

l'homme se forge l'illusion de dominer personnellement ce qui échappe le plus à son pouvoir, l'inconnu de la chance. L'ivrognerie a pour attrait fatal le redoublement de vie que l'homme atteint de ce vice répugnant espère trouver dans l'absorption des boissons enivrantes. L'avarice permet à l'avare de se repaître en lui-même de la puissance virtuelle que lui confère l'or qu'il entasse. La prodigalité fanfaronne jouit de l'idée qu'elle met en évidence la supériorité du prodigue sur ceux qu'il éblouit, qu'il corrompt ou qu'il enchaîne. La recherche passionnée des honneurs et du pouvoir, cette ambition qui peut inspirer tant de bassesses, n'a pas d'autre mobile. Elle aussi exalte le sentiment du déploiement supérieur de la personnalité, de la vie personnelle, sur les existences modestes qu'elle aspire à dépasser.

Ce n'est pas à vous, Messieurs, qu'il est besoin de démontrer la fausseté de ces divers calculs et les déceptions cruelles dont ils sont la source empoisonnée.

Heureusement il est d'autres moyens plus avouables, parce qu'ils sont plus moraux, d'intensifier en nous le sentiment de la vie. Le moyen le plus sûr est, nous l'avons dit, le travail soutenu en vue d'une fin utile, bonne et belle. A présent, ce travail est très divers, et sans déprécier aucune de ses formes, c'est la science théorique ou pratique, c'est l'art dans ses multiples catégories, c'est la philanthropie et ses innombrables applications qui tiennent le premier rang parmi les éléments du bonheur. Ceci soit dit sans oublier la suprématie de la loi morale, du devoir qui plane sur tout cet ensemble, l'embrasse, le pénètre et l'ennoblit. Le devoir, quand on l'accomplit malgré les résistances de l'égoïsme, n'est-il pas le plus significatif des exposants de la vie personnelle et de son affirmation triomphante?

Mais, sans rien retrancher de cette suprématie, il est encore d'autres moyens d'intensification de la vie qui rentreraient plutôt dans la catégorie du plaisir. En effet, le plaisir qu'on y goûte s'explique seulement par la thèse que je soutiens de l'identité foncière de la vie et du bonheur. D'où vient par

exemple le charme de la musique, ce si n'est du prolongement en quelque sorte indéfini de nos sentiments, de l'accentuation qu'elle leur imprime, du surplus de vie dont elle est par cela même la génératrice? La contemplation d'un beau paysage ou d'une belle œuvre architecturale ne réveille-t-elle pas en nous le sentiment du beau assoupi par les vulgarités inévitables de la vie privée ou publique? C'est là encore une augmentation de notre vie personnelle et du sentiment que nous en avons. On en peut dire autant de toute œuvre d'art. Pourquoi surtout l'homme de tous les temps et de tous les pays, dès qu'il en trouve autour de lui les occasions et les moyens, aime-t-il les représentations dramatiques, le drame comique ou tragique dont les péripéties déroulent à ses yeux sous une forme vivante les passions diverses qui font aussi ou pourraient faire partie de sa vie à lui-même, les émotions qu'il aime ou qu'il redoute? N'est-ce pas encore que devant une représentation qui l'intéresse sa vie devient double? A sa vie personnelle vient s'ajouter pendant un temps la vie, fictive sans doute, et il le sait bien, mais enfin la vie de personnages s'étudiant à reproduire la vie réelle, et cet accroissement de sa vie personnelle va souvent au point deprovoquer en lui le rire inextinguible ou de lui faire verser des larmes, et cela dans la proportion même où la pièce représentée est bien faite et bien jouée. Et en ce moment même que faisons-nous en venant nous rassasier de tant de merveilles cosmopolites réunies sur un point de l'espace et du temps, si ce n'est que nous venons nous plonger, passez moi l'expression, dans un bain de vie humaine intensifiée par l'accumulation des productions de l'art, de la science et de l'industrie de l'humanité?

Je dois vous paraître bien éloigné de notre Congrès, de ce qu'il veut être, de ce qu'il se propose de faire, et pourtant je n'ai cessé d'y penser dans ces trop longs préliminaires et j'y reviens en prenant comme nouveau point de départ l'exemple que m'a fourni tout à l'heure l'art dramatique dont j'ai tâché d'expliquer brièvement le charme et la puissance.

Qu'est-ce que l'histoire? C'est la représentation du grand drame de l'humanité, un drame aux mille actes divers, où continuellement la comédie et la tragédie s'entremêlent et qui à tout instant s'adresse à chacun de nous en lui disant : *Tua res agitur!* « Il s'agit de toi! »

L'histoire n'a pas à se préoccuper de savoir si elle remplit les conditions du drame fictif. Ses péripéties et ses complications sont celles de la réalité même, et sa tâche n'est pas de les inventer, mais de les ressusciter en étudiant les documents, les monuments et les traces du passé. Elle n'est donc pas seulement un plaisir, elle est aussi une étude, un travail, un travail sans relâche et sans terme assignable. Elle rentre donc à la fois dans les deux genres d'intensification de la vie que nous avons distingués. Par l'histoire et sans sortir de notre vie personnelle, nous ajoutons à celle-ci la vie, les émotions, les joies, les terreurs des générations disparues, nous revivons la série des siècles écoulés, et même, dans une certaine mesure que la prudence nous interdit de dépasser, nous osons à sa lumière jeter quelques regards sur l'avenir et ce que recèlent ses mystérieuses profondeurs. Comment donc pourrait-on nier que nous devons à l'histoire une amplification merveilleuse de la vie, et est-il étonnant que, si elle exige de ceux qui la cultivent des efforts laborieux, soutenus, souvent pénibles, elle les récompense largement par le charme inhérent à cette recherche elle-même et par la prodigieuse variété des scènes qu'elle déroule à leurs yeux?

Ce travail est immense. Il excède les forces de n'importe quel homme et il devait nécessairement se spécialiser. Il y a eu, il y a toujours bien des genres d'histoire. De la simple chronique enregistrant docilement les faits à mesure qu'ils se succèdent à l'histoire générale philosophiquement traitée, il y a place pour l'histoire politique, l'histoire littéraire, l'histoire de l'art, l'histoire militaire, l'histoire de la philosophie, l'histoire des législations, l'histoire particulière des périodes successives de la vie humanitaire. Il y a les histoires locales, qu'il s'agisse d'une nation, d'une

province, d'une cité. Que sais-je encore? Ce qui me frappe, c'est le rayonnement toujours grandissant du goût et du savoir historiques dans la société moderne. C'est devenu l'un des éléments de notre civilisation et c'est peut-être le caractère le plus saillant, à côté de ses inventions transformatrices, de notre siècle finissant. Aucun n'a accordé à l'histoire une aussi large place dans les préoccupations, les études et les goûts. L'Exposition qui nous réunit est à chaque pas un résumé d'histoire générale et particulière. Le monde moderne aime à se souvenir et à restituer le passé. Il a le sentiment de la beauté des ruines et de l'originalité des créations de l'antiquité comme de celles des pays exotiques. Nos musées deviennent de plus en plus des archives de l'art. Ce goût se prolonge jusque dans le choix de nos ameublements. Nous ne supportons plus, comme le supportaient nos pères, ces rapiéçages de bâtiments publics où l'architecture croyait faire merveille en les flanquant d'un portique, d'une aile, d'un étage, jurant scandaleusement avec le style fondamental de l'édifice. Nous sourions à la vue de ces tableaux d'église qui habillent en Turcs les soldats de la Passion, ou qui, en reproduisant la Pêche miraculeuse, remplissent de poissons de mer les filets jetés dans le lac de Génésareth. Miracle tant qu'on voudra, mais notre croyance aux miracles n'est plus assez robuste pour accepter celui-là, et combien d'autres faits du même genre ne pourrais-je pas citer!

Hé bien! parmi les spécialisations de l'histoire générale et en harmonie avec ce goût développé de l'histoire qui s'insurge contre les confusions incohérentes des temps, des lieux, des coutumes et des mœurs, notre siècle a vu naître et grandir jusqu'à la hauteur d'une science à part l'*Histoire des Religions*, et la grande Exposition qui marque la clôture du XIXe siècle aurait souffert d'une très regrettable lacune si l'Histoire des Religions n'avait pas figuré dans ses fastes. Cette histoire, nous travaillons à la faire, elle se fait.

Elle a eu ses précurseurs dans le passé, mais avant le XIXe siècle elle ne fut jamais cultivée méthodiquement, sans

arrière-pensée de controverse, et autrement que pour garnir un arsenal destiné à servir des fins politiques, ecclésiastiques, polémiques, en tous cas étrangères à son but réel à elle-même. On connut aux siècles derniers des *Histoires de tous les cultes,* compilations littéraires très incomplètes, plus ou moins curieuses, sans aucune valeur scientifique. Les controversistes des religions rivales tâchaient d'invoquer l'histoire en faveur de leur cause respective, ce qui en faussait nécessairement l'étude. Il ne faut pourtant pas trop déprécier ces essais d'une science qui s'ignorait encore. Car c'est là que notre histoire religieuse a pris naissance. Les Centuriateurs de Magdebourg et Bellarmin quand ils reconstituaient à des points de vue différents les annales de la chrétienté, Bossuet quand il écrivait son *Discours sur l'Histoire universelle* et ses *Variations*, pas plus que ses antagonistes en le réfutant, ne se doutaient de l'ampleur que devait recevoir après eux l'application du point de vue historique à la Religion, considérée désormais non plus seulement sous une de ses formes ou comme le privilège d'une race ou d'une communion, mais comme un fait humanitaire, intimement, directorialement mêlé à l'évolution séculaire de l'humanité et si essentiel à la vie collective des races et des peuples que celui qui en ignore l'histoire religieuse est désormais disqualifié pour comprendre et expliquer les mouvements généraux qui les agitent, les bouleversent ou les unissent, les affaiblissent ou les régénèrent. Et comment en eût-il été autrement? Hé quoi! l'on reproduirait par le menu les dits et gestes des souverains, des conquérants, des héros. On étudierait les origines des institutions et des coutumes, les transformations de l'art, l'esprit des lois, les monuments antiques, et on négligerait, du moins on ne prendrait que par ses petits côtés le phénomène le plus étonnant, le plus varié, le plus constant, le plus caractéristique de la vie humaine, collective et individuelle, celui qu'on retrouve toujours et partout, celui qui compte au premier rang des facteurs constitutifs de la nature humaine et de sa séparation de la nature animale!

Cela ne pouvait durer indéfiniment. Cela ne dura pas.

Ajoutons par esprit de justice que nos devanciers avaient plus que nous n'aurions des droits à l'indulgence. Ils connaissaient encore si mal notre globe! Bien que, depuis les Croisades et surtout depuis le xve siècle, l'horizon géographique eût continuellement reculé, ce n'était encore à vraiment dire qu'une connaissance de contours. C'est seulement peu à peu, très lentement, que se rassemblaient les documents de genres divers permettant d'écrire autre chose que *Terra incognita* sur d'immenses surfaces encore inexplorées ou à peine effleurées. On ne connaissait pas ou l'on connaissait très mal les langues orientales, africaines, américaines, australiennes. On ne se doutait guère de l'intérêt scientifique et historique de telle superstition grotesque ou cruelle toujours en vigueur chez quelque tribu toute voisine encore de la vie dite naturelle. C'est non moins lentement que, tantôt dans un pays, tantôt dans un autre, des savants le plus souvent obscurs lançaient dans la circulation scientifique des aperçus et des généralisations fécondes qui mettaient un temps considérable à se propager. La critique historique, ses procédés, sa méthode ne se dégageaient que confusément de l'arbitraire qui, en histoire régnait encore souverainement sur les esprits les plus studieux et les plus hardis. Vico, avec sa théorie de la philosophie do l'histoire, mourait à peu près inconnu et sa pensée fondamentale devait attendre plus d'un siècle avant d'être appréciée à sa valeur. Il fallut la sagacité d'un Montesquieu, l'imagination poétique d'un Herder, la philosophie d'un Leibnitz, la complète émancipation de l'esprit proclamée au xviiie siècle, les découvertes d'un Anquetil Duperron et de ses émules, les travaux toujours méritoires des Bénédictins, ceux de la critique de la Bible suivie de celle de tous les autres livres sacrés à mesure qu'on pouvait les étudier sur les textes, les études patientes et subtiles de la philologie comparée, l'analyse attentive et intelligente enfin des croyances primitives survivant au sein des peuplades les plus arriérées; il fallut, plus près de nous encore, l'influence admise ou

subie de la philosophie de Hegel, mère du principe de continuité et d'évolution, ce principe auquel toutes les sciences naturelles ont fini par rendre hommage, — il fallut tout cela, et bien d'autres choses encore, pour habituer les esprits à cette idée que toutes les manifestations de la vie humaine ont leur histoire, que la religion ne fait pas exception et que l'on ne peut se prononcer sur leur valeur et leur véritable nature qu'à la condition d'en connaître l'histoire.

C'est depuis lors seulement que les Ottfried Müller, les Max Müller, les Edgar Quinet, les Ernest Renan, pour ne parler que des plus célèbres, ont pu jeter les fondements de la science nouvelle aux applaudissements de tous les esprits libres et sérieux, deux qualités qui ne sont pas toujours conjointes. Une fois cette préparation intellectuelle accomplie, l'histoire religieuse devait naître, et elle naquit, se subdivisant elle-même en champs d'études spéciales indiquées par la diversité des races, des civilisations et des étapes parcourues par l'esprit humain dans sa marche séculaire.

Notre histoire eut à lutter contre deux genres d'opposition qui aboutissaient l'une et l'autre à une fin de non-recevoir. D'abord l'étude en était laborieuse et effrayait les esprits antipathiques aux efforts prolongés. Puis deux tendances la voyaient grandir avec défiance. L'une craignait qu'elle n'ébranlât des dogmes stéréotypés en dehors desquels on n'admettait pas qu'il y eût autre chose que des inspirations du diable, c'est-à-dire des erreurs pernicieuses où l'absurdité et l'impiété se disputaient la préséance. Leur faire l'honneur d'une investigation sympathique n'était-ce pas une injure gratuite faite à la seule religion qui fût digne de nos respects? — Puis, il y avait la tendance purement négative, née du choc des idées qui agita le XVIIIe siècle, et qui avait tiré cette conclusion que rien de ce qui portait le nom de religion ne valait une heure de peine. C'est donc flanquée à droite ou à gauche d'indifférence et de mauvais vouloir que l'Histoire des Religions s'affirma, grandit et finit par conquérir sa place

dans l'encyclopédie des sciences contemporaines. On en mesurait si mal l'ampleur et l'intérêt que parmi ceux-là même qui n'éprouvaient à son égard aucune malveillanée anticipée, un grand nombre s'imaginaient qu'elle offrait tout au plus la matière d'un volume ou deux. Je fis personnellement à ce sujet une petite expérience que je vous demande la permission de vous raconter parce qu'elle me semble typique.

Lorsqu'il y a vingt ans déjà passés un grand ministre me fit l'honneur insigne, mais lourd, de m'appeler à professer l'Histoire des Religions au Collège de France, je fus frappé du nombre de personnes instruites et bienveillantes qui ne m'exprimèrent qu'une inquiétude inspirée par cette bienveillance elle-même. Dans deux ou trois ans, mettons dans quatre ans, me disaient-elles, que pourrez-vous bien avoir encore à dire? Et leur surprise était grande quand je leur répondais que mon inquiétude, à moi, était d'avoir tant à dire que le laps de vie que je pouvais sans trop de présomption me promettre encore serait loin d'y suffire, qu'une longue vie tout entière n'y suffirait pas. Peu de temps après, le musée Guimet s'élevait sur une des places publiques de Paris et l'institution dans les locaux de la Sorbonne d'une section tout entière de l'École des Hautes-Études, ayant pour mandat exclusif de traiter sur les documents eux-mêmes l'histoire religieuse étudiée dans ses différentes branches, achevait de rassurer mes excellents amis.

L'Histoire des Religions a démontré sa vitalité, par cela même sa légitimité, par le meilleur des arguments, elle a marché, elle a grandi, elle s'est déployée au grand soleil de la science. Ce qui a le plus contribué à ses progrès, c'est qu'elle a vécu d'elle-même et pour elle-même, c'est qu'elle s'est tenue à l'écart des controverses pour lesquelles un lustre se passionne et que le lustre suivant ne connaît plus. Tout entière au mandat qu'elle s'est prescrit, distinguant la religion en soi des religions, se faisant par conséquent une loi de reconnaître la valeur relative de toutes les manifestations de l'âme religieuse, sachant les discerner sous les formes les

plus grossières et les plus enfantines, répandant les flots d'une poésie avant elle inconnue sur des antiquités et des croyances recouvertes par la poussière des âges, elle a été, elle sera toujours une magnifique école de tolérance en élargissant les esprits, et, d'autre part, elle a relevé la religion en soi du dédain où la reléguaient des intelligences cultivées, mais trop enclines à identifier la religion en soi avec celle des religions particulières qui leur avait été inculquée et dont elles s'étaient à tort ou à raison détachées. Notre histoire peut servir à nourrir, à éclairer, peut-être à rectifier les théologies, elle n'a pas la prétention de les supplanter. Elle s'est avec le temps dégagée du péril des généralisations précipitées. Sa force, elle la puise dans l'érudition indépendante et dans la critique vivifiée par l'importance et aussi par le charme de son objet, trop respectueuse de cet objet pour l'immoler aux fantaisies de l'imagination, réaliste en ce sens qu'elle veut le vrai, n'aime que le vrai et ne se laisse pas imposer par les façades, puisqu'elle entend pénétrer derrière elles pour savoir ce qu'elles recouvrent.

J'aurais pu étayer ces réflexions en rappelant les grands travaux et en citant tous les grands noms dont notre histoire est justement fière. Le temps me manquerait absolument et je pense du reste que je n'aurais rien à vous apprendre. L'Histoire des Religions, comme toutes les histoires, se fait par le labeur collectif de tous ceux qui y consacrent leurs forces, et on ne pourra jamais dire qu'elle est faite complètement, définitivement et sans révision possible. Mais ce qu'on peut dire, c'est que ses grandes lignes sont tracées, que le champ de mines a été sondé, divisé, approfondi, et que c'est à chacun des mineurs de creuser de son mieux le filon qu'il s'est adjugé. N'exagérons pas, ne déprécions pas non plus la place que nous occupons dans le progrès scientifique général. Nous sommes pour la plupart de modestes et d'obscurs piocheurs, mais nous extrayons du sol un précieux métal. Notre Congrès probablement ne fera pas grand bruit au milieu de toutes ces réunions philanthropiques, économiques, indus-

trielles, scientifiques, artistiques, dont les programmes parlent plus directement aux préoccupations de la multitude. Cependant bien sourd serait celui qui n'entendrait pas les voix réclamant avec une énergie croissante, sur le domaine que nous avons choisi, de la lumière, encore de la lumière, toujours plus de lumière. Si nous ne marquons aujourd'hui qu'une étape dans le grand voyage entrepris à la recherche du vrai, soyons heureux de l'avoir atteinte et préparons-nous à nous remettre en route avec un redoublement de zèle, de persévérance, et de joie aussi, de joie soutenue par les pittoresques beautés du chemin. Malgré tout ce qui nous sépare encore du but idéal qui nous attire, le XIXe siècle aura l'honneur de léguer au XXe en ce qui concerne l'Histoire des Religions un capital que celui-ci n'aura qu'à grossir en le faisant valoir. Si nous sommes de véritables amants de la vérité, cela doit suffire à notre ambition.

Ces paroles que je vous dis en finissant, je les adresse à tous, quelles que soient leurs opinions personnelles en religion. Il suffit que nous reconnaissions tous la suprématie de l'ordre moral pour qu'il existe entre nous tous un terrain pratique de collaboration et d'entente. Je ne ferai à aucun de vous l'injustice de supposer qu'il ne s'y rencontre pas avec nous. Ceux qui ne croient pas pouvoir s'élever plus haut que ce principe abstrait m'accorderont que cet amour ardent du vrai rentre dans ses applications les plus directes. Ceux, dont je suis, qui pensent que l'ordre moral, le règne du vrai, du beau et du bien constitue la révélation et l'irradiation d'une puissance centrale et dominatrice de l'univers, ne me démentiront pas, quand je dirai que la recherche désintéressée et infatigable du vrai est une des formes, non la moindre, de l'amour de Dieu.

DISCOURS DE M. G. BONET-MAURY

Délégué de M. le Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts

---

Mesdames, Messieurs,

J'ai l'honneur, au nom du Ministre de l'Instruction publique et des Beaux-Arts, de saluer les membres du premier Congrès d'Histoire des Religions tenu à Paris.

Je vous souhaite la bienvenue dans notre belle France, qui, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, ne deviendra jamais ni l'esclave d'une secte politique ou religieuse, ni l'ennemie du genre humain. Elle demeure l'incarnation de la raison, qui doit tirer au clair toutes les idées qui germent dans les autres pays, afin qu'elles soient viables et fassent le tour du monde, et du cœur chevaleresque, qui se passionne pour toutes les causes justes et libérales.

Soyez les bienvenus dans ce Paris, qui s'est transformé pour vous faire fête et qui vous fait accueil, ici au palais du Congrès et, après, dans notre nouvelle Sorbonne.

Soyez les bienvenus, enfin, tous de quelque point de l'horizon politique ou religieux que vous soyez accourus, car la science est une, comme la source divine d'où elle découle, et, suivant le mot profond de Pascal, on ne peut dire : « *Vérité en deçà, erreur au-delà des Pyrénées* », la science ne connaît pas de frontières !

Votre Président, mon éminent ami M. le professeur Albert Réville, a déjà, avec l'autorité qui lui appartient, marqué les mobiles du sentiment religieux et les caractères de la science des religions. Il ne me reste qu'à rendre hommage aux savants

qui en ont été les initiateurs et qui l'ont propagée en France, et à préciser l'objet propre de ce Congrès de Paris.

Saluons d'abord les noms de Benjamin Constant, qui, dans son livre de *la Religion* a tracé la première esquisse d'une philosophie de la religion, de Herder et de Christian Bunsen qui lui ont fait une place dans leur philosophie de l'Histoire, ceux de F. Creutzer, l'auteur de la *Symbolique* et de M. Guigniaut, son savant traducteur français, enfin d'Alfred Maury, avec ses *Religions de la Grèce ancienne*, pour ne citer que les morts; Max Müller et Tiele, pour ne parler que des absents.

Le gouvernement de la République française a prouvé qu'il ne se désintéressait pas de ces hauts problèmes, en créant successivement la chaire d'Histoire des Religions au Collège de France et la Section religieuse de l'École pratique des Hautes-Études, que nous devons à l'heureuse initiative de M. Liard. Il n'est que juste de déclarer que M. Albert Réville qui occupe depuis vingt ans cette chaire et qui dirige cette section, a largement contribué par son remarquable enseignement à populariser la Science des Religions dans notre public français : il a été secondé dans cette tâche par les principaux rédacteurs de la *Revue d'Histoire des Religions*, MM. Jean Réville, Maurice Vernes et Marillier.

Quant à ce Congrès, il aura pour objet propre de coordonner les résultats obtenus par les savants de tout pays, dans ce champ si riche de l'histoire religieuse. Il doit avoir un caractère exclusivement historiqne.

Il diffèrera donc et du Congrès de Stockholm (1897) et de celui de Chicago (1893). Le premier, conçu dans un esprit scientifique, a abordé, outre les questions religieuses, la question sociale; mais il n'a malheureusement pas réussi à obtenir le concours des savants catholiques. Le second, qui se composait de ministres de la plupart des cultes et de théologiens de toute dénomination, se proposait de rallier tous les croyants sur le terrain de l'adoration de Dieu et de la fraternité humaine, dans une sainte croisade contre le matérialisme et l'immoralité. Il a réalisé pendant quelques jours

cette grande chose : la paix religieuse, l'harmonie des croyances dans la variété des conceptions dogmatiques et des formes liturgiques. Un tel résultat n'a été possible que, par le talent de son organisateur, le Rev. J. H. Barrows et dans le Nouveau Monde, cette terre vierge encore de traditions ecclésiastiques et épargnée par les guerres de religion. Un tel Congrès eût été impossible chez nous dans l'état des partis, et, si on l'avait tenté, il eût peut-être été plus funeste qu'utile à la cause de la paix religieuse.

Mais, si votre Congrès n'a pas l'ampleur de celui de Chicago, ni le caractère d'actualité de celui de Stockholm, du moins il sera, je n'en doute pas, animé du même esprit. Tous vous n'aurez en vue que la recherche désintéressée de la vérité. Chacun de vous restant fidèle à la patrie religieuse à laquelle il appartient, vous vous efforcerez de reconnaître ce qu'il y a de vrai, de juste et de salutaire dans les autres. Vous discuterez toutes les questions avec respect pour les convictions d'autrui, vous souvenant que la bonne foi n'est le privilège de personne et que là où il y a *conscience* dans les recherches, on peut avoir *confiance* dans la sincérité des conclusions.

Mettez-vous donc à l'œuvre, Messieurs, dans cet esprit de bonne volonté réciproque et d'harmonie dans la variété, et soyez persuadés que cet échange de vues, de vœux et d'efforts ne sera pas stérile. Il en jaillira un peu plus de lumière, un peu plus de justice, un peu plus de tolérance. Car, l'intolérance est fille de l'ignorance et du parti pris. La science, au contraire, ne peut qu'engendrer l'amour de la vérité et le respect des consciences.

L'AVENIR

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Par le comte A. DE GUBERNATIS

Professeur à l'Université de Rome.

Discours prononcé le 8 septembre 1900 au Palais des Congrès, à la séance de clôture du Congrès international d'histoire des religions

MONSIEUR LE PRÉSIDENT, MESDAMES ET MESSIEURS,

Il me serait extrêmement difficile de deviner à quel titre insigne et par quel superbe privilège m'a été réservé l'honneur du dernier mot, s'il y a un dernier mot lorsqu'on touche aux choses immortelles, dans ce Congrès de paix laborieuse et lumineuse.

Je soupçonne légèrement que les hommes éminents qui ont communiqué leur âme à cette brillante réunion ont pu se dire qu'un homme d'étude venant de Rome, la ville universelle que trente siècles de contact avec le monde par son histoire civile et religieuse, ont habituée aux grandes vues, aurait au moins apporté au milieu de cette assemblée éclairée un sentiment assez large, qui permettra peut-être de fixer, un jour ou l'autre, le *modus vivendi* de la religion avec les religions, par un mot d'entente qui convienne au plus grand nombre de travailleurs et de penseurs.

Je suppose, en outre, que le digne Président de ce Congrès, en me choisissant pour ce dernier rite de *hotár* ou invocateur de Dieu en ma qualité d'un amoureux du Véda et de l'Évangile, d'un disciple de Renan et de Max Müller et d'un dévot de saint François, d'un mythologue et d'un

croyant, d'un brahme aux Indes, et d'un pèlerin qui revient de la Terre Sainte sur les traces d'un Saul devenu apôtre idéal de l'amour et de la charité, a tenu à m'avertir d'avance et à me persuader que, dans le sacrifice qui s'accomplit aujourd'hui, la seule victime immolée, à l'aide de nos prières, serait le monstre qui arrête la grande lumière de Dieu.

Quoi qu'il en soit, vous avez, sans aucun doute, compris d'avance que, séduit et quelque peu gâté, depuis un tiers de siècle, par les douces caresses de la France intellectuelle, ce serait, pour mes vieux jours, que je n'attends plus, hélas, puisqu'ils sont arrivés, une bien grande émotion et une très vive satisfaction, que ce plaisir exquis de m'entretenir ici, devant vous, en face du meilleur monde civilisé, comme au seuil d'un temple, sur la vision de Dieu à travers l'esprit humain. A cette première étape de marche glorieuse de l'histoire des Religions, après avoir regardé avec vous en arrière pour constater le long chemin déjà parcouru, c'était bien naturel de se demander : où irons-nous maintenant? quel sera notre Verbe de l'avenir? Jetons donc ensemble un dernier regard rempli d'espoir dans le ciel qui s'ouvre devant nous ; interrogeons, à notre tour, l'oracle divin ; une voix, peut-être, retentira dans nos consciences et nous le révélera. En attendant, puisque nous sommes dans ce Palais des Congrès érigé au milieu de cette grande merveille qui s'appelle l'Exposition de Paris, où l'œuvre de la création humaine a atteint des proportions presque divines, et où l'on pourrait ajouter à l'ancien mot du Livre saint : *Coeli enarrant gloriam Dei,* un autre hymne non moins significatif et éloquent : *Terra, per hominem, Deum invenit*, arrêtons-nous un instant devant le monument qui nous concerne de plus près, en face de cette magnifique colonne de quarante volumes qui porte cette simple inscription : *Revue de l'Histoire des Religions*. On aurait pu croire, il y a vingt ans, qu'on allait bâtir une sorte de nouvelle Tour de Babylone, dont on ne verrait jamais le sommet, à cause de la confusion des

langues qui arrêterait, faute d'entente, à mi-chemin, le travail des ouvriers. Mais nous savons tous quels étaient les constructeurs de cette colonne idéale, par quel esprit de tolérance, avec quelle ferveur, avec quelle persévérance, avec quelle supériorité de conscience ils se sont mis à l'œuvre. Ces quarante volumes, superposés d'année en année, renferment, on peut le dire, sous l'apparence d'une œuvre de pure érudition, d'une chronique fidèle, d'un long travail d'investigation patiente, tous les frémissements secrets de la pensée moderne à la recherche de la Vérité des vérités.

Certes, sans l'œuvre préliminaire courageuse et presque héroïque de M. Renan, qui, par son *Histoire des origines du Christianisme*, avait habitué la France intellectuelle, et par elle tout ce qui pense dans l'humanité, à un langage ouvert pétri de lumière et de vérité sur tout ce qui se rapporte à l'histoire de Dieu, on n'en serait pas arrivé à fonder d'abord, au Collège de France, une chaire d'Histoire des Religions confiée au plus digne des maîtres, à créer ensuite dans l'École des Hautes-Études, toute une série d'enseignements d'histoire religieuse, et presque en même temps l'admirable *Revue de l'Histoire des Religions*, due à la noble initiative de M. Vernes et de M. Guimet, qui porte plus loin le souffle vivifiant de votre enseignement.

MESDAMES ET MESSIEURS,

Grâce à la science historique des Religions, nous avons tous mieux appris à respecter les croyances d'autrui. Notre vénérable Président, en ouvrant ce Congrès, nous disait que celui qui connaît une seule religion n'a qu'une idée très imparfaite de la véritable religion. La science qui veut ignorer quelque chose et surtout ce qui gêne ou ce qui trouble la vie de l'individu, qu'elle s'appelle la *vidyâ* bouddhique, ou le quiétisme et l'ascétisme chrétien, ce n'est qu'une ignorance déguisée. Tout connaître, ce n'est pas seulement ne plus

s'étonner de rien, mais renoncer au sarcasme vulgaire, aux démolitions inutiles, au blasphème indécent; la charge de Voltaire ne porte plus; le ridicule, en face des graves problèmes religieux, n'est plus de mise; tout ce qui a été, tout ce qui est encore l'objet sérieux d'un culte sincère, est devenu sacré pour nous; l'idolâtrie et les superstitions mêmes ont cessé de nous heurter et de nous scandaliser; le sort des humbles nous intéresse dans l'histoire tout aussi bien que dans la vie.

En regardant les choses d'en haut, en mesurant toute l'étendue de l'espace lumineux, où l'esprit humain est venu puiser sa notion de Dieu, pour l'exprimer sous des formes les plus disparates, un grand nombre de faits qui nous semblaient, au premier abord, isolés et sans le moindre rapport entre eux, viennent s'enchaîner d'une manière admirable, et trouvent une explication rationnelle, presque leur nécessité. La doctrine féconde de l'évolution et la comparaison clairvoyante ont merveilleusement aidé notre intelligence, élargi nos horizons, diminué nos scrupules, apaisé nos consciences, adouci notre intolérance, dompté nos impatiences. Une certaine soif de vérité et de justice a calmé nos emportements, enlevé ce que notre scepticisme avait de trop amer, humanisé notre esprit, spiritualisé et purifié notre travail.

Nous n'avons plus aucune prétention d'imposer, à qui que ce soit, telle ou telle autre forme religieuse. Nous pouvons très bien rester fidèles à notre propre Église nationale, et garder le culte de nos ancêtres comme on garde son foyer; mais nous avons soin de ne pas nous laisser détourner par les préférences traditionnelles que nous pourrions avoir pour tel ou tel autre culte, dans la manière d'envisager les religions qui nous sont étrangères; et nous ne cachons plus à personne qu'un sentiment profondément religieux nous semble presque nécessaire pour bien saisir les côtés les plus élevés de l'histoire religieuse. La matière que nous avons à manier est des plus délicates et ce n'est pas avec un positivisme grossier et terre à terre qu'on pourrait lui rendre toute son évidence.

Si pour Cicéron l'histoire civile était la *magistrà vitae*, la vie intérieure de l'âme tournée vers Dieu, qui occupe surtout l'historien des religions, ne pourrait se contenter d'être racontée par un esprit aride, incapable d'animer son récit, de s'émouvoir, et d'aborder les grandes vues d'ensemble, les claires visions des hauteurs, qui seules peuvent permettre à l'investigateur patient et au chroniqueur exact et impartial qui relate fidèlement les faits et les doctrines, de devenir, à son tour, un artiste de bien, par le relief qu'il saura donner à l'exposé des grandes vérités impérissables.

Notre religiosité, en somme, est elle-même une sorte de seconde vue, qui nous permet de reconnaître, en même temps, l'œuvre matérielle du temple qui se fait avec des briques et l'œuvre immatérielle qui est faite de souffles divins.

Lorsque Dieu pénètre notre âme, il la fortifie. C'est ainsi qu'on a pu dire que chaque inspiré de l'ancienne Grèce était capable de devenir un devin et digne d'entrer comme prophète au temple de Delphes. Sans les poètes et les philosophes qui portaient en leur verbe enflammé toute la conscience élevée du peuple hellène, l'oracle de Delphes aurait rarement parlé. Sans les merveilleux artistes de la Renaissance italienne, qui ont fait sourire d'un regard divin la Vierge et les anges sur les voûtes des coupoles et sur les autels, les églises d'Italie sembleraient muettes et vides. Et on peut bien ajouter que les artistes italiens de la Renaissance, issus du peuple et travaillant avec lui, avec la conscience et l'inspiration populaires, ont fait plus à eux seuls, pour idéaliser, purifier et divulguer le culte de la Vierge dans le monde latin resté catholique, que tous les livres ascétiques et toutes les liturgies réunies.

Les révélations de Dieu ne se font point d'une seule manière, dans un seul temps, à un seul peuple élu, à un seul être privilégié; Dieu, à un moment donné, par des voies mystérieuses, peut nous visiter tous; et ce n'est que par ces visites secrètes, par ces secousses intimes, par ce don suprême de ré-

vélation divine que tous les siècles de l'histoire ont pu nous dire quelque mot sublime, et que les grands initiés, au sein même des religions populaires, ont fait passer tant de flammes pures; c'est d'elles que le poète védique faisait jaillir par le *pramantha* le germe de la vie humaine, que le poète hellène tirait, à l'aide du sacrifice titanique d'un homme, la lumière bienfaisante; que le poète de l'Évangile par le Saint-Esprit, par le baptême du feu et par un nouveau sacrifice divin, régénérait le monde. La religion védique, la religion des Hellènes, la religion chrétienne avaient une base naturelle et populaire; mais, pour en tirer le Vedânta et le Yoga, la philosophie de Socrate et de Platon, les visions de l'Apocalypse et les épîtres de saint Paul, il a fallu la présence d'un génie humain en communion d'esprit avec Dieu, pénétré de sa grandeur, de son omniscience, de sa toute-puissance, de son feu sacré, par lequel la parole de l'inspiré a pu devenir un *vaticinium*.

L'*opus musivum* de chaque religion se prête, sans aucun doute, à une analyse et une décomposition minutieuse; mais, si l'historien a une âme profondément religieuse, la mosaïque, qui cache souvent des pierres vraiment précieuses et des beautés exquises et délicates de détail, nous offre, dans sa totalité, des rayonnements et des reflets merveilleux qui traversent les esprits comme des éclairs.

Nous devons donc rendre justice d'abord à la patience des chercheurs et au scrupule avec lequel les historiens, depuis bientôt un demi-siècle, anatomisent ces différents organismes, qui s'appellent des religions; mais après avoir réduit à l'état de squelette et disloqué ces beaux corps, il nous faudra encore une fois leur rendre la vie; et un nouveau devoir s'impose à notre tâche, le soin de découvrir, par la comparaison, leur propre fonction dans l'histoire générale de la divinité.

Cette immense étude a d'ailleurs le don surtout de nous intéresser, par le caractère de continuité qu'elle nous présente et par les rapports intimes qu'elle nous permet de

reconnaître entre les époques les plus disparates, entre les espaces les plus éloignés.

Les matériaux abondent maintenant sur notre table de travail, et cette richesse même qui pourrait devenir encombrante, si l'œuvre de sélection et de classification méthodique ne devait venir à notre aide, peut nous avertir aussi que le temps d'aborder sérieusement l'histoire comparée des religions est bien arrivé, et que tant de rayons lumineux peuvent enfin se concentrer en un grand faisceau de lumière, en un grand soleil de vie.

Seulement, avant de s'engager dans la voie à la fois tentante et scabreuse des comparaisons, il faudra, au moins pour les grandes religions qui ont une longue histoire, se débarrasser de leurs parasites. Les sectes qui s'accrochent aux grandes religions, quelquefois les suffoquent et les tuent; ce phénomène doit être étudié à part; il y a eu des sectes réformistes qui ont apporté aux religions un nouveau principe de vie, ainsi que le bouddhisme au milieu du brahmanisme, le protestantisme au milieu du catholicisme, et, tout récemment, ainsi que vient de nous le prouver M. Arakelian, le babisme au milieu de l'Islam iranien; mais il y en a d'autres qui détournent l'esprit des croyants de la grande voie de la religion fondamentale; certains ordres religieux qui ont visé à la domination temporelle, dans différentes époques de l'histoire religieuse, et que je me dispense de vous indiquer par leurs noms, pour ne pas toucher à des questions qui pourraient devenir brûlantes pour l'histoire contemporaine, ont bien plus détourné les vrais croyants des grandes sources lumineuses de la religion, que le scepticisme douloureux des rationalistes ou que les froides négations des matérialistes. Ce phénomène de l'apparition des sectes religieuses doit être étudié à part, comme des simples crises de l'histoire de la religion.

Mais, abstraction faite de ces nouveaux bourgeonnements plus ou moins artificiels qui viennent pousser, mais plus souvent s'attacher comme une gangrène à l'arbre religieux, à tel

point que la première pousse à cause de ces excroissances cesse parfois de se développer, il me semble que tous ceux qui voudraient s'engager dans l'étude comparée des grandes religions, devraient tenir compte de trois éléments essentiels qui entrent dans la formation de toutes les religions dominantes :

1° L'élément originaire, populaire, traditionnel, mythologique et psychologique à la fois, inhérent, en partie, à l'esprit général humain, en second lieu, à la race, en troisième lieu, au degré de civilisation et de culture de chaque peuple à son origine ;

2° L'élément rituel et liturgique, qui est constitué le plus souvent, à l'aide d'un état quelconque, par un clergé plus ou moins officiel, plus ou moins constitué, et par une église plus ou moins reconnue ;

3° L'élément moral, qui est, en général, la contribution individuelle d'un inspiré, d'un héros, d'un poète, d'un philosophe, d'un saint, d'un législateur, d'un fou même, d'un jongleur de Dieu, d'un éclaireur, qui excite dans les consciences un trouble, une émotion divine, dans les intelligences une volonté souveraine et fixe, dans la vie un principe, un ordre, une loi supérieure.

Si l'on distingue bien ces trois éléments dans l'étude comparative, on se persuadera aisément que seul le premier élément populaire est susceptible d'une véritable comparaison suivie et nécessaire ; identité de cause crée identité d'effets ; mais les causes qui déterminent le second et le troisième élément pouvant être différentes de pays en pays, de religion en religion, nécessairement les effets peuvent différer et ne sont plus comparables.

Ce que M. Marillier a très bien expliqué dans l'une des éances de notre Congrès pour le passage de certaines croyances, de certaines pratiques religieuses d'un peuple à l'autre, même si ce peuple est à un état sauvage, peut nous guider dans une étude comparative beaucoup plus ample et plus générale. Le peuple n'accepte et n'adopte guère que ce

qui lui convient; si une notion étrangère ressemble à une notion que le peuple possède déjà, si un fait de l'histoire religieuse exotique ressemble à un autre fait de l'histoire religieuse nationale, si un dieu nouveau demande droit d'hospitalité dans un pays, le peuple l'agrée seulement en mesure de la ressemblance qu'on peut lui reconnaître avec un dieu national; les noms peuvent changer, certaines formes aussi; mais l'essence même du nouveau mythe, du nouveau culte qui se déplace, doit être conforme à l'esprit du peuple qui est destiné à le recevoir. C'est par le même procédé que dans l'épopée nationale, par force d'assimilation, par instinct de concentration, par goût d'idéalisation plastique, autour d'un héros réel, comme Alexandre, Attila, Charlemagne, on a vu se grouper si souvent un si grand nombre de légendes qui appartenaient à des héros typiques cachés sous d'autres noms moins illustres dans la tradition populaire.

Mais ce qui est presque facile lorsqu'il s'agit de croyances vraiment populaires, qui se prêtent aisément à la comparaison, doit nous imposer une plus grande réserve, et une tout autre méthode comparative, lorsqu'il s'agit de faits liturgigiques, ou des rapports dans l'ordre des idées religieuses et morales toutes pures. La continuité dans ces deux cas n'est plus naturelle et nécessaire. La recherche du document historique ou de la preuve matérielle devient alors indispensable pour expliquer comment et par quels intermédiaires, par quels événements, tel ou tel rite de l'Église a passé d'une religion à l'autre; la psychologie comparée, à son tour, doit aider l'historien des religions qui veut se rendre compte d'une ressemblance quelquefois étonnante dans l'évolution de certaines idées religieuses, qui offrent des analogies frappantes avec d'autres idées qui se sont développées ailleurs, à une très grande distance d'espace et de temps, sans qu'il soit possible de signaler dans l'histoire aucun contact de civilisation, aucune relation, entre les deux peuples, où des idées qui se ressemblent ont pu se transmettre.

Il est donc évident que les trois éléments, populaire, litur-

gique, moral, qui forment le contenu des grandes religions, devenues toutes, à un certain point et plus ou moins, universelles, étant d'origine et de nature différentes, il faudra que l'historien qui compare s'y applique avec des procédés distincts.

En attendant, le fait essentiel que nous pouvons établir est celui-ci : que les grandes religions, comme les grandes civilisations, à leur origine, se sont constituées essentiellement par la collaboration efficace du peuple ; c'est surtout à la conscience populaire qu'elles ont demandé la première inspiration, le premier conseil, la première aide ; le développement ultérieur de la liturgie primordiale et du principe moral peut devenir l'œuvre aristocratique de minorités intelligentes constituées ou de grandes consciences individuelles illuminées ; l'idéalisation, en somme, de l'œuvre religieuse peut être un indice de la supériorité d'une race, d'un individu inspiré, d'un état, d'une civilisation, sur les autres et échapper ainsi, en grande partie, dans la période du perfectionnement, à une comparaison systématique. Mais, si le peuple a fourni les premiers éléments mythologiques et psychologiques à ce qui est devenu petit à petit une conception religieuse nationale, autant que l'historien des religions fondamentales s'attache à la recherche des origines, il doit à peu près envisager son sujet, comme le paléontologiste et l'anthropologiste traitent les temps qu'on appelle préhistoriques.

Dans chaque mythologie et dans chaque religion on trouve un sous-sol préhistorique, où ce qui est devenu, par l'évolution, une espèce, se confondait encore à l'origine dans le genre ; c'est ainsi que le sous-sol du monde védique que nous avions cru d'abord exclusivement arien, nous réserve de grandes surprises, en nous mettant, surtout par les hymnes de l'*Atharvaveda,* en présence d'une civilisation non arienne, que l'on appelle, en général, aborigène ; le sous-sol biblique nous met en face d'un monde préhistorique babylonien ; le sous-sol romain nous fait entrevoir une civilisation italique

bien plus ancienne; tous ces aborigènes devaient se ressembler quelque peu, de manière qu'après avoir bien parlé pendant presque un siècle d'une grande unité indo-européenne, révélée par le langage et par le mythe, d'une unité sémitique, et d'un monde touranien, ayant une physionomie distincte, peu à peu nous en venons à nous apercevoir que le sous-sol de ces différentes civilisations nous présente une unité, bien plus grande, plus solide, plus constante, qui nous permet de rattacher à la racine commune des arbres qui se sont, comme le merveilleux *açvattha* indien, propagés par des pousses infinies, à des distances prodigieuses. Le travail de comparaison qui se fait déjà entre les religions des peuples dits sauvages et celles des peuples dits civilisés, devra nous conduire à une recherche plus profonde à travers le temps, et à la reconnaissance des ancêtres des grandes mythologies et des grandes religions humaines. L'état des peuples dits aborigènes devait être, comme l'indiquait brillamment avant-hier M. Marillier, comparable à celui des peuples actuels qu'on appelle sauvages. Ce que des peuples ont dû recevoir des races conquérantes n'est certes pas, en ce qui concerne le fond des croyances, plus considérable que ce qu'ils ont communiqué eux-mêmes à leurs dominateurs.

En faisant dater toute la civilisation des Hellènes et celle des Romains de la fondation d'Athènes et de Rome, la religion juive de la seule loi mosaïque, tout l'Islam du seul Mahomet, tout le Bouddhisme de la prédication d'un Bouddha Çakyamuni, tout le Christianisme même de l'apparition des Évangiles, on risque fort de méconnaître les bases fondamentales qui ont permis aux grandes religions d'exister et de se développer. Et cette base doit avoir été à son origine parfaitement démocratique; elle a pu, ensuite, très bien devenir hiératique, aristocratique, impériale même, si vous le voulez; mais le point de départ doit avoir été une foi quelconque populaire.

Sans la popularité des Vedâs, il n'y aurait pas eu peut-être de Brahmanisme dans l'Inde. Sans l'esprit démocratique d'une société dont les Jaïnas survivants du Kathiavar et du

Guzerat sont restés dans l'Inde les représentants les plus fidèles, le Bouddhisme dont M. Senart vient de vous montrer si bien les affinités avec le Yoga brahmanique, n'aurait point trouvé un terrain si propice pour une éclosion et une floraison si puissantes. Si on l'a chassé de l'Inde, ce n'est donc pas le peuple indien qui en a été cause, mais précisément parce que la caste brahmanique a de suite reconnu et relevé aux yeux des souverains hindous le caractère social et l'esprit démocratique de la nouvelle religion d'importation étrangère, qui allait menacer la constitution de l'état brahmanique; les Bouddhistes ont été petit à petit éloignés de l'Inde comme des étrangers, non pas par des raisons religieuses, mais, comme les Chrétiens sous l'Empire des Césars, à cause surtout de l'esprit révolutionnaire qui se cachait au fond des doctrines religieuses. Sans les croyances populaires de la secte des Esséniens, répandue le long du chemin de Jéricho, sur les rivages du Jourdain et du lac de Génézareth, la prédication du Christ dans ces parages n'aurait point attiré autour de lui une si grande foule de disciples. Si Moïse et Mahomet n'avaient songé à codifier par une loi sacrée, devenue le Pentateuque et le Coran, les meilleurs usages et les meilleures pratiques du peuple juif et du peuple arabe, ni la loi mosaïque, ni l'Islam, n'auraient peut-être jamais été adoptés et suivis, jusqu'au fanatisme, par une si grande foule de croyants. Le dharma bouddhique, ainsi que le droit romain, ne sont qu'une forme de codification du sentiment le plus élevé et le plus constant de deux peuples; de même les nombreux statuts des communes italiennes du moyen âge ne faisaient que fixer dans une loi un usage traditionnel que les chefs de la commune croyaient digne d'être consacré. Par le même procédé, le *grihyasûtra* ou rituel védique a pu devenir le *dharmaçâstra* ou code brahmanique; le rituel de la religion payenne des Romains a déterminé en grande partie le rituel de l'Église catholique romaine à tel point qu'on n'a même pris garde aux hérésies évidentes, au point de vue de la foi chrétienne, qu'on y laissait passer. Ce n'est pas le moment

de vous en donner des preuves; mais je vais vous en citer un seul exemple qui suffira peut-être pour bien d'autres. Sur le terrain italique, les doctrines pythagoriciennes avaient donné corps à la croyance indienne sur la transmigration de l'âme humaine dans le corps des animaux; vous savez que la loi de Manou assigne le corps de différentes bêtes comme lieu de pénitence et de purgatoire pour les fautes commises pendant l'existence humaine; eh! bien, d'après le rituel le plus canonique de l'Église romaine, dans l'Office des morts, le prêtre doit encore réciter cette prière étonnante adressée à Dieu : *Ne tradas bestiis animas confitentium tuorum.*

Après cela, devrons-nous encore nous étonner si le folklore italien, de jour en jour, dans ses légendes de saints, dans les cérémonies qui se font autour de l'église, dans une foule de superstitions que l'on croit des superstitions catholiques, dans presque toutes les fêtes religieuses de l'année, nous montre des survivances merveilleuses des anciens cultes italiques?

La science folklorique, cet auxiliaire précieux de la mythologie et de l'histoire religieuse, avait d'abord commencé par de simples tâtonnements. Les premiers folkloristes n'étaient que des glaneurs de faits isolés, étranges et curieux, que l'on ridiculisait le plus souvent; les contes de fées n'étaient pour les personnes sérieuses que des contes d'enfants, des « Kindermaerchen » ; on ne se doutait pas encore que le premier conteur et le premier enfant avait été le peuple lui-même. Les anthropologistes et les ethnographes, à leur tour, avaient commencé à s'amuser, en livrant à une foule de lecteurs superficiels et désœuvrés des récits drôles, sur certains usages, sur des mœurs et croyances superstitieuses de peuples éloignés ou peu connus. Mais, à mesure que les folkloristes et les anthropologistes continuaient leur tâche, ils ont pu s'apercevoir qu'ils se trouvaient en face d'un ensemble de faits intéressants pour l'histoire générale de l'humanité et reconnaître qu'il fallait désormais accorder un meilleur traitement aux abondants matériaux que le folklore leur

fournissait et songer à mettre un peu de méthode dans leurs recherches et dans la classification des soi-disant faits curieux.

De même, dans les études mythologiques, ce qui avait, au premier abord, frappé l'imagination et excité la curiosité, était le caractère monstrueux et le côté merveilleux de certaines fictions. Mais, au fur et à mesure que l'on poussait l'investigation, on a commencé à saisir l'âme de ces prétendus monstres, la logique de leurs exploits extraordinaires, et par l'évolution de certains mythes comparés avec d'autres, on s'est parfaitement expliqué un certain nombre de faits dont l'apparence était grotesque et semblait les rendre invraisemblables, et qui, au contraire, raisonnés par la critique, devenaient des faits naturels. L'idole cessait alors d'en être une et demeurait un symbole vénéré d'un attribut divin. Le monstre alors disparaissait, pour faire place à un phénomène de la nature, que l'imagination poétique s'était représenté par des fictions plus ou moins anthropomorphiques.

Nous devons, à présent, à l'histoire des religions, à la science folklorique et à la mythologie comparée la possibilité de contempler, dans un horizon plus vaste, plus serein et plus lumineux. et de raisonner tout ce monde merveilleux qui a pris tant de place dans l'esprit religieux et dans l'histoire de l'humanité.

L'historien des religions que nous vénérons spécialement sous les noms des Strauss et des Reuss, des Renan et des Janet, des Max Müller et des Tiele, des Réville et des Boissier, des Barth et des Bergaigne, des Preller et des Maury, des Kuenen et des Sabatier, des Goblet d'Alviella et des Tylor, des Lang et des Nutt, des Wassilief et des Senart, pour ne citer que les plus populaires, nous a mis dans les mains le fil conducteur de cette belle trame lumineuse, sur laquelle l'histoire de Dieu a été tissée par les hommes. Nous devons donc refaire ensemble tout l'œuvre des vieux tisserands, poètes naïfs, devins inspirés, prêtres pénétrés et apôtres fervents, issus du peuple, qui ont fondé des religions si puissantes, qu'elles ne semblent plus destinées à périr. Tout reste encore debout et vivant, ce

que le peuple aux premiers âges de l'histoire avait créé, les formes ont changé, mais, sans nous en douter, de temps en temps, comme ces clocehs du village natal de sa chère Bretagne que M. Ernest Renan sentait, en certains moments, retentir dans son âme celtique, les hymnes védiques de nos ancêtres ariens des hautes vallées du Cachemire chantent encore dans nos âmes latines. Nos ascètes les plus austères, nos prêtres les plus graves ne diffèrent guère des anciens sacrificateurs et des anciens anachorètes de l'Inde védique et brahmanique. Nous pouvons comprendre également l'avadâna bouddhique et la parabole évangélique. Nous invoquons encore Apollon et les Muses ; nous croyons encore entendre la voix des Sibylles, le chant des Sirènes ; nous cherchons encore les faunes et les nymphes dans nos forêts. Nous avons enfin donné à la sainte Vierge Marie, qui était menacée de suffocation dans les lignes fixes et dures de l'iconographie hiératique byzantine, la beauté et la perfection divine de Vénus-Aphrodite, la pureté de Diana-Artemis, la sagesse de Minerve-Athènè, les trois grandes qualités que les litanies des anciens poètes védiques, tout aussi touchantes que les litanies chrétiennes, avaient déjà reconnues, dans la première des vierges, dans la bienheureuse Aurore, l'épouse divine, la toute pure, la toujours jeune, la lumineuse, la bienveillante, la secourante et la triomphante au Ciel.

Notre privilège à nous, notre droit, et ajoutons encore, notre force est dans le pouvoir qui nous est conféré d'interpréter tout en faisant notre profit des indications précieuses que les orthodoxes de toutes les religions nous fournissent, d'interpréter les Védas, sans nous croire obligés d'adopter toutes les explications des philosophes et des théologiens védantins, d'étudier largement le Bouddhisme, sans nous en tenir exclusivement aux livres canoniques et aux catéchismes du Népal et de Ceylan, d'oser discuter les dieux de la Grèce, sans crainte de mourir empoisonnés comme Socrate ; d'interpréter la Bible en dehors de la Synagogue et le Talmud sans croire à l'infaillibilité des rabbins, le Coran et

l'Islam avec des vues plus larges que celles des ulemas, d'étudier l'esprit des Évangiles avec une liberté plus grande que celle que les Pères de l'Église et la *Summa* de saint Thomas pourraient nous consentir.

Dieu n'a point exigé que l'on fixât à la science qui s'occupe de Lui des Colonnes d'Hercule. Il n'y a donc aucune crainte que le Tout-Puissant puisse se sentir humilié, si l'imagination des hommes l'a foulé parfois dans la poussière, ou se croire grandi, lorsque nous dressons des temples avec un dôme plus élevé en son honneur.

L'Infini ne peut être ni grand, ni petit que pour notre faible conception; nous nous approchons de Lui, lorsque nous Lui prêtons des incarnations divines par un effort sublime de divinisation humaine; mais toutes nos mesures et toutes nos figures se perdent dans la majesté de Celui qui n'a eu ni commencement ni fin, mais qui a consenti à se révéler devant la conscience humaine sous tant de formes variées, qui font maintenant l'objet de nos recherches, l'intérêt de nos études, et l'instrument perpétuel de notre purification.

Ce qui est essentiel pour nous est de garder, au milieu de notre travail, une parfaite sérénité, et une impartialité que rien ne puisse troubler et confondre, même lorsque nous serions portés à sourire, à nous indigner, ou à nous émouvoir.

Nous devons surtout nous défendre de ces étonnements, qui accusent le plus souvent notre ignorance ou notre distraction.

A la suite de nos études patientes, nous avons eu lieu de nous persuader qu'une logique presque constante a réglé le développement de l'idée religieuse de la tradition populaire qui est devenue le plus souvent tradition d'Église. Grâce à cette logique, nous pouvons maintenant nous rendre un compte à peu près exact des faits, dans leurs apparences les plus disparates. Ce n'est certes pas le procédé rigoureux des catégories d'Aristote qui doit nous servir de guide; le peuple raisonne à sa guise et trouve, par ses instincts, des

rapports psychologiques entre les choses qui échappent souvent au logicien le plus habile, au psychologue le plus délicat. Nous devons donc nous habituer surtout à sa manière de raisonner, qui est en partie celle des enfants, pour choisir certaines nuances de la tradition religieuse, en dehors des raisons politiques qui ont pu modifier, parfois, les formes extérieures du culte et, dans l'Église même, les fonctions du clergé, mais le plus souvent la politique même, ayant dû constater à quel point, le peuple, l'enfant éternel, fidèle à ses anciennes traditions, a fini par ranimer la religion avec le rétablissement des anciens cultes que le peuple chérissait.

Si le Bouddhisme a pu résister à toutes les poursuites et triompher dans l'Asie orientale, il le doit au sentiment profond et démocratique de la compassion humaine qui est le fond de sa morale ; si le Christianisme, malgré les persécutions, a fini par triompher sur le Paganisme, c'est grâce à un sentiment de la fraternité des hommes en Dieu ; là est toute sa force et toute sa grandeur. Celui que le Dante appelait le soleil naissant d'Assise aurait pu être un *arhant* bouddhique ou un *thirthamkara* jaïnique dans l'Inde, comme il est devenu en plein moyen-âge italien, par son humilité et par son amour ardent du prochain, l'auteur de la renaissance la plus pure et la plus bienfaisante du vrai christianisme. C'est pour cela que saint François d'Assise, ainsi que saint Paul, n'est plus seulement le grand saint des catholiques, mais, bien mieux encore, le saint admirable et adorable de tous les chrétiens.

Dans les origines du Christianisme la nouvelle Église qui voulait s'établir à Rome et prendre racine sur le sol italien a fait, d'ailleurs par rapport aux vieux dieux et génies du paganisme italique, ce que la théologie scolastique des Upanishads avait essayé et essaye encore, par un système d'accommodement avec les anciens dieux védiques et avec les dieux populaires du Brahmanisme. Ainsi que les *Upanishads* de l'Inde, malgré une lente élaboration philosophique et

théologique qui a duré près de vingt siècles, qui ne semble avoir encore rien perdu de son ancienne énergie, et dont le but évident est celui de spiritualiser le culte de Dieu, se sont gardés d'arrêter, de suffoquer, ou de supprimer les cultes populaires et de polémiser avec les sacristains et les gardiens du temple, la plupart très ignorants, mais qui seraient disposés à se laisser martyriser plutôt que de permettre un outrage quelconque à leurs petits dieux chers au peuple, de même, sur l'ancien sol italien, où la sève folklorique est restée si abondante encore, qu'elle semble inépuisable, aucune Église, aucune théologie chrétienne ne pouvait réussir à déraciner les anciens cultes traditionnels des races italiques.

Lorsque le Dieu s'incarne, il doit s'acclimater et se localiser sur le sol même où il a poussé. Si on le déplace, il doit chercher ailleurs une base populaire qui le soutienne. Pour devenir la religion catholique, apostolique, romaine en Italie, le Christianisme, né en Orient, devait donc absorber du paganisme italique tout ce qu'il renfermait de plus vital.

L'ancienne Italie était remplie de prodiges et de génies qui hantaient les forêts, les chemins, les villages; à chaque source, à chaque ruisseau, on voyait des êtres surnaturels, des esprits plus ou moins bienfaisants, et on dressait des autels, on faisait des invocations, pour se rendre propices les forces magiques, individualisées dans la nature. Les anciens génies tutélaires et les anciens dieux populaires de la vieille Italie n'avaient pas des noms illustres; on pouvait donc aisément les remplacer par d'autres noms; lorsque dans les premiers siècles de l'Église les hommes vertueux passèrent pour des thaumaturges, pour des hommes à miracles, on oublia bien vite l'ancien mystérieux bienfaiteur, lui ayant trouvé un remplaçant dans le nouveau saint chrétien auquel on ne tarda pas à attribuer tous les pouvoirs magiques et toutes les vertus de l'ancien génie local.

Ainsi que dans l'antiquité les Romains avaient été, avec une fidélité qui de jour en jour a lieu de nous étonner davan-

tage, les gardiens les plus tenaces du premier langage, des premières mœurs, de la première tradition religieuse arienne, le peuple italien, sous le voile assez transparent du catholicisme, a conservé presque intactes toutes ses traditions du paganisme. Sous ce rapport, l'Italie et l'Inde, comme à leur origine, présentent encore des ressemblances frappantes. Nos trente siècles d'histoire religieuse ne diffèrent guère, en ce qui concerne l'adaptation des formes populaires au culte. Au dessus de ces formes, le clergé, les philosophes et les théologiens ont pu placer des catéchismes, des systèmes et des dogmes; le peuple italien ne s'en est guère soucié, et par ses croyances superstitieuses a continué à fournir une sorte d'eau de Jouvence à la religion qui survit. C'est à cette eau que l'on continue à puiser pour faire le ciment qui doit tenir debout les nouvelles basiliques et les nouvelles chapelles que l'on construit en Italie; et ce vrai miracle du nouveau culte populaire qui s'appelle la Madone de Pompéi, création toute récente qui semble cependant si bien enracinée qu'on pourrait croire qu'elle date de tous les temps, a été possible seulement parce que le peuple y a reconnu des conditions vitales, et l'a adoptée. C'est donc encore sur le vieux que l'on construit de nouveaux cultes en Italie. Les bases de l'ancien édifice sont encore assez solides et inébranlables; par conséquent les coupoles des nouvelles églises peuvent s'élancer vers le ciel et élever les esprits de la foule sans crainte d'aucun tremblement de terre qui renverse un édifice si profondément établi.

Est-ce que le croyant aurait raison de s'attrister, de se méfier et de se mettre au désespoir parce qu'on lui prouve que le peuple aussi a travaillé en grande partie à la construction du temple qu'il fréquente? Devrait-il fermer les yeux devant la réalité, de crainte d'y perdre la vue? Ne vaut-il pas mieux suivre et imiter l'exemple d'Auguste et des premiers fondateurs du Christianisme et continuer paisiblement, sur le fond solide des croyances traditionnelles du peuple, l'œuvre de spiritualisation qui doit nous humaniser, et en

tirer seulement des dogmes sublimes qui nous consolent, des exemples éclatants qui nous fortifient?

Le peuple nous a forgé des mythes, le peuple a créé avant nous et nous a transmis ses croyances ; et c'est encore le peuple le fondateur possible des religions futures. L'édifice religieux s'écroule où il manque d'une base populaire et le vrai gardien du temple est encore celui qui l'a créé.

Mais le premier créateur du vrai temple immortel est bien loin de nous et échappe à nos recherches, à nos conceptions et à nos mesures. Il ne nous donne que des rayons d'intelligence; la grande Lumière, la grande Intelligence est en Lui seul; vers Lui se tournent donc toutes les croyances et tous les cultes. Mais Il a fondé pour nous sur toute la terre, par toutes ses formes de révélation, un règne, un temple à part, dont nous sommes les citoyens et les prêtres desservants. Ce règne est l'Idéal, et l'Idéal c'est l'Infini qui se perd dans la Lumière et dont le centre sublime et insondable est Dieu lui-même. Ainsi que Dieu pénètre dans nos âmes d'une manière différente, les religions humaines ont contribué en différente mesure à élever l'idée de Dieu, par des abstractions métaphysiques, par des fictions poétiques, par des rêveries mystiques, par des conceptions mythologiques, par des épiphanies lumineuses, par des incarnations épiques ou dramatiques, par des transmigrations eschatologiques de l'âme divine qui peut dégénérer ou s'ennoblir, en traversant des corps humains, pour descendre plus bas en des formes animales, dans une plante, dans une source, dans une pierre même, et de ces formes viles, selon la doctrine évolutive des Upanishads, qui est celle de Vico pour l'histoire, reprendre un mouvement ascendant vers Dieu. C'est par le besoin d'animer avec la présence de Dieu la nature, que le peuple a souvent fait passer l'âme divine à travers les formes les plus humbles de la vie. Mais, par l'esprit religieux en tous les temps, sous toutes les formes, des plus grossières aux plus abstraites, l'unité de la vie, l'unité de toutes les existences, dans tous les cultes, s'est faite en Dieu.

Celui qui était au commencement du monde sera aussi à la fin si le monde doit avoir une fin. La marche titanesque de l'homme qui monte vers Dieu n'a jamais cessé et ne cessera jamais. Seulement ce n'est plus, comme dans les anciens mythes de Râvana, de Lucifer, de Prométhée et des Géants, pour escalader le ciel, pour le détrôner et le remplacer, mais seulement pour augmenter la première lumière par des lumières nouvelles, pour accroître l'âme créatrice divine par l'énergie individuelle et collective de nos âmes divinisées, pour donner de nouveaux bras au Créateur, de nouvelles consciences à la Grande Conscience, de nouvelles intelligences à la Vidyâ universelle, à l'Intelligence suprême, pour réaliser sur la terre le rêve du *yogin* qui veut par la dévotion s'identifier avec l'esprit pur de Brahma, du Bouddhiste qui désire, comme le roi Salomon, se noyer dans l'Océan de Sagesse, du Chrétien, qui par le Dieu des Dieux, par l'amour de tous ceux qui aiment, de tous ceux qui souffrent, voudrait la paix dans l'âme attendrie, et des rayonnements dans l'esprit éclairé, pour imiter, renouveler, immortaliser sur la terre, pour le bien de l'humanité, l'œuvre passionnée du Christ Rédempteur.

Je pense, Mesdames et Messieurs, que le dernier mot de l'Histoire des Religions a été dit depuis longtemps par le conte des trois anneaux que la tradition populaire rapporte à Saladin; par cet Abraham, Juif de Paris bien connu aux lecteurs du *Décameron*, lequel, après avoir constaté à Rome tous les défauts et tous les désordres du catholicisme, a saisi le seul côté divin de la religion du Christ et demandé le baptême; et enfin par ce philosophe chinois qui déclarait à son empereur la nécessité de mettre en accord trois bonnes religions, pour en avoir une excellente, la religion parfaite. L'historien des religions n'a aucunement la mission de fonder des religions nouvelles; mais, par la comparaison, il arrivera sans aucun doute à mettre en pleine évidence ce que chaque religion recèle de plus divin en elle, et à nous conduire tous petit à petit, par ce triage sublime, des religions à la religion. Ce n'est que par l'histoire comparée des religions, que la

conscience des défauts inhérents à chaque religion, se réveillant en nous, chaque religion, abandonnant spontanément tout ce qu'il y a d'inutile, de trop formel, de trop matériel dans son culte extérieur, pourra adopter, comme l'individu qui veut se purifier, la doctrine unique du dévouement absolu et du détachement parfait, pour remonter, délivrée du mal, vers l'Unité du Bien.

Toutes les religions, ainsi que l'histoire nous le montre, sont bien l'œuvre des hommes; la Religion seule est l'œuvre perpétuelle de Dieu, qui nous inspire et nous touche au fond de nos consciences pour nous ramener vers Lui, pour nous réunir autour de l'immortel Foyer.

Par cette représentation constante de l'Unité des âmes pures, montant, en silence, de tous les cultes, vers le Dieu de la Lumière infinie, l'Histoire critique et comparée des Religions, sereine et impartiale, clairvoyante et éloquente, deviendra non pas seulement une science, riche en faits et instructive, mais, de toutes les sciences humaines, à mon avis, et, je crois, Mesdames et Messieurs, au vôtre, la plus bienfaisante.

BOUDDHISME ET YOGA

Mémoire présenté par M. Émile SENART, à la séance générale du mardi, 4 septembre, à la Sorbonne.

Au moment où je m'apprête, messieurs, à vous entretenir d'un sujet très spécial, partant assez austère, je ne me crois pas tenu de m'en excuser. Je serais plutôt, — et puisse ma franchise sauver la noirceur de mon procédé! — disposé à plaider coupable. Nous sommes entre gens du métier. Vous ferai-je l'injure de vous prêter quelque appréhension du détail technique?

Il y a plus. Si toutes les disciplines ont, à leurs heures, à souffrir des généralisations hâtives, il n'en est guère que ce péril guette de plus près que l'histoire des religions. C'est, je pense, la bien servir, c'est, si je ne me trompe, servir un des objets principaux qu'ont eus en vue les promoteurs de ces réunions, que d'y laisser apparaître nos études dans leur sévérité, d'y présenter notre muse, si j'ose dire, en costume de travail.

Le bouddhisme, messieurs, — je ne l'envisage ici que dans sa phase ancienne — s'entoure d'un certain appareil spéculatif. La genèse des notions et des formules qu'il a consacrées commande, pour une bonne part, l'idée que nous devons nous faire de ses commencements; elles ont chance d'éclairer le passé même où il plonge ses racines. Une curiosité active s'est donc portée de ce côté. Laissons les glorifications et les apologies; le bouddhisme en a subi beaucoup. Je ne pense qu'aux études dégagées de parti pris, qui s'efforcent, sans entraînement, sans faveur préconçue, de renouer les faits, de présenter les idées, non pas telles que

nos esprits mûris par deux mille ans de culture héréditaire les peuvent transposer, mais telles, si possible, qu'elles étaient conçues dans le temps où elles ont été énoncées. La recherche de cette filiation est vaste autant que délicate : rassurez-vous, messieurs; vous êtes protégés par le temps même dont il m'est permis de disposer. Je ne prétends toucher qu'un point; je vous apporte non pas une thèse armée de pied en cap, quelques simples aperçus; ils méritent, je pense, de fixer un instant votre curiosité.

Dès longtemps on avait cru voir que le bouddhisme partageait avec le système philosophique du Sâṁkhya plus d'une idée et plus d'un terme; mais c'est récemment que, sous la main habile de MM. Garbe, Jacobi, Oldenberg, Dahlmann, le problème s'est creusé. Je me suis un instant mêlé moi-même à la conversation qui s'est engagée à ce sujet. Je n'y rentrerai pas. Des arguments divers ont été produits; laissons l'opinion se tasser. Mais peut-être y aurait-il profit à étendre un peu le champ de l'observation.

Vous savez tous que le Yoga a le Sâṁkhya pour fondement théorique; c'est sur la base du Sâṁkhya qu'il a élevé l'édifice des prescriptions au moyen desquelles il prétend mener, par la méditation, au salut. L'épopée présente déjà les deux doctrines comme indissolublement unies de tout temps. Avant même que M. Kern s'y arrêtât, puis d'autres après lui, plusieurs notions avaient paru prises par le bouddhisme au Yoga. C'est volontiers au compte conjoint du Sâṁkhya-Yoga que, dans le vague des conclusions hésitantes, on a porté ces emprunts. Cependant, si étroitement unis qu'ils soient, Sâṁkhya et Yoga sont choses distinctes; ce sont deux doctrines séparées. Séparées par la nature de leur objet, elles sont divisées aussi à tout le moins sur une thèse caractéristique : le Yoga admet l'existence d'un Dieu, Îśvara, que le Sâṁkhya ne connaît point; couramment on oppose au Sâṁkhya athée le Yoga déiste. C'est assurément un raccourci qui résume bien imparfaitement la situation; la différence n'est pas si radicale. Il n'en reste pas moins que

les deux éléments se laissent, se doivent même distinguer. Les regards fascinés par le Sâṁkhya ont peut-être trop négligé le Yoga. C'est sur le domaine propre du Yoga que je voudrais, messieurs, tenter avec vous une brève reconnaissance.

Quelque originalité qu'elle soit disposée à revendiquer pour les idées et les méthodes de Gautama, la tradition lui donne des maîtres. Il les a jugés insuffisants, il les a dépassés; il n'est pas posé vis-à-vis d'eux dans une attitude d'hostilité intransigeante.

Or, c'est du Yoga que relèvent les doctrines que les textes canoniques[1] attribuent unaninement soit à Udraka Râmaputra, soit à Arâḍa Kâlâma[2]. M. Jacobi[3] n'a pas manqué de l'apercevoir, et que, dans ce récit même, c'est sur la base des cinq *upâyas* ou « aides » du Yoga, śraddhà, vîrya, smṛti, samâdhi et prajñâ, « foi, énergie, mémoire, méditation et sagesse », que Gautama se proclame leur égal. Ces degrés divers de la science religieuse où se sont élevés ses deux maîtres, le disciple devenu Buddha, les a-t-il répudiés? En aucune façon; la théorie bouddhique les conserve, les glorifie comme des étapes normales dans l'ascension de la pensée; Gautama les complète et les couronne; il ne les désavoue pas.

On a cru, dans le Buddha-Carita de Nâgasena, découvrir la preuve positive que Arâḍa Kâlâma aurait appartenu au Sâṁkhya, plus spécialement à une variété du Sâṁkhya analogue, par la suppression des trois guṇas, à celle dont le Buddha se serait lui-même inspiré. Je ne m'attarde point aux objections; je ne recherche pas s'il est bien probable que l'auteur de cette biographie poétique ait travaillé sur des documents indépendants; il me semble que, à la lumière des témoignages canoniques, ce débat particulier perd beaucoup de son intérêt.

1) Par ex. *Majjh. Nik.*, I, p. 164 sqq.
2) Cf. par ex. YS., II, 47.
3) *Götting. Nachr.*, 1896, p. 45-6.

C'est au Yoga qu'appartenaient ceux qui sont donnés comme les maîtres plus ou moins éphémères du Bouddha; voilà le fait; s'ils professaient des doctrines sâṁkhya, c'était donc en tant que yogins. C'est sur le terrain du Yoga que le Buddha s'est élevé; quelques nouveautés qu'il y ait pu infuser, c'est dans le moule du Yoga que s'est formée sa pensée.

Seul, en effet, des systèmes orthodoxes de la philosophie indienne, le Yoga est pratique beaucoup plus que théorique; conduire à la connaissance par certaines méthodes spirituelles, tel est son but. Quant à l'objet spéculatif de cette connaissance, il l'accepte tel quel. Il a ainsi avec le bouddhisme un large terrain de rencontre, soit dans les conseils de moralité générale, soit dans les règles de vie intérieure. La Bhagavad Gîtâ n'oppose-t-elle pas expressément le Yoga comme la loi de l'action, au Sâṁkhya, comme la recherche de la vérité abstraite[1]?

Attestée, au moins indirectement, la filiation semble donc *a priori* assez plausible; reste à la vérifier. Nous n'y pouvons prétendre qu'au prix d'un nombre suffisant de comparaisons; et, je me sens, messieurs, enfermé dans un fâcheux dilemme: entre la crainte de n'être pas convaincant et la certitude d'être fastidieux malgré des coupes sombres; notez que, indépendamment de leur portée plus ou moins rigoureuse, le nombre des comparaisons, même secondaires, a son poids.

Passons rapidement, si vous le voulez, sur des coïncidences qui pourtant mériteraient plus de détail : entre les yamas avec les niyamas du Yoga[2] et les śîlas du bouddhisme; — entre les affirmations qui, des deux côtés, font du détache-

1) Garbe, *Sâṁkhya und Yoga*, p. 34.

2) YS., II, 30-32. J'insiste sur cette circonstance que, comme les yamas, les cinq premiers śîlas concernent tous les hommes en général, les cinq suivants, comme les niyamas, spécialement les gens qui appartiennent à la profession religieuse ou visent à la perfection. Inversement les actions mauvaises sont de part et d'autres dérivées (YS., II, 34) de la triade, *lobha*, *krodha* ou *dveṣa* et *moha* que le bouddhisme embrasse sous le titre d'*akuśala mûlas*.

ment, *vairâgya*[1], la première étape, indispensable, vers la connaissance; — entre les formules identiques par lesquelles les deux doctrines, également ardentes à rejeter dans la catégorie du mal le plaisir avec la souffrance[2], foudroient l'impermanence, la douleur, le néant[3] de ces dharmas ou saṁskâras que sont toutes choses. Mettons provisoirement que ce soit héritage commun à tout l'enseignement moral de l'Inde.

Mais deux ordres de rapprochements sont décisifs : ceux qui s'enchaînent en série, ceux qui portent sur des moments essentiels. Courons-y tout de suite.

La sambodhi ou illumination parfaite, les fruits qu'elle produit, les méthodes qui y conduisent, marquent bien le foyer central du bouddhisme.

Comment Gautama parvient-il à la sambodhi? Il rassemble les souvenirs de sa jeunesse; il se rappelle ses extases sous l'arbre Jambû; il reconnaît que la méditation est l'acheminement nécessaire vers l'omniscience; et d'abord il parcourt l'échelle des quatre *dhyânas*.

Au nord et au midi, la formule en est essentiellement identique; elle est donc très primitive. Résumons-la. La première méditation « née de la distinction (*vivekaja*), mêlée de satisfaction (*prîti*), est accompagnée de *vitarka* (*savitarka*), de recherche (*savicâra*); —la seconde, supprimant *vitarka* et *vicâra*, donne le calme intérieur (*ajjhattaṁ sampasâdanaṁ*, aussi une locution du Yoga, YS. I, 47); elle naît de la concentration (*samâdhi*) et est mêlée de satisfaction; — au troisième degré, détaché de toute satisfaction, l'adepte, conservant la mémoire et la conscience (*sato sampajâno*), goûte le bonheur; — au quatrième, disparaît toute sensation de bonheur ou de souffrance, tout souci des choses et toute mémoire.

Dès les premiers mots, *savitarka savicâra*, nous sommes ici

1) YS., I, 12; 15; III, 50; I, 37. *Majjh. Nik.*, I, p. 247 al. *Citte parisuddhe...* etc. *ibid.*, I, p. 65.
2) YS., II, 15.
3) YS., II, 5. *Anityatâ duḥkhatâ anâtmatâ.*

transportés sur le terrain du Yoga. On l'a reconnu; il vaut d'y insister. Les Yogasûtras (I, 17) connaissent une catégorie inférieure de samâdhi, de méditation ou concentration; ils la subdivisent en quatre degrés suivant qu'elle est accompagnée de *vitarka*[1], de *vicâra*, d'*ânanda* ou plaisir, d'*asmitâ* ou subjectivité, ou seulement des trois derniers, des deux derniers, du dernier seul. Si *vitarka* et *vicâra* font pendant à la définition bouddhique, *ânanda* est au moins un synonyme exact de *prîti*. Est-ce à dire que ces quatre samâpattis du Yoga et les quatre dhyânas se correspondent terme à terme? Les deux premiers degrés de l'énumération brâhmanique sont, dans la bouddhique, ramassés en un seul où *vitarka* et *vicâra* sont éliminés d'un seul coup; le troisième degré du Yoga correspond ensuite au second de la série bouddhique par la suppression de l'*ânanda* d'un côté, de la *prîti* de l'autre. C'est une première discordance; ce n'est pas la seule qui paraisse troubler l'harmonie.

Cette sorte de samâdhi est désignée dans le Yoga comme *samprajñâta* ou consciente. Or, au troisième dhyâna, le bouddhiste est dit, en effet, *smṛtaḥ samprajânaḥ*, c'est-à-dire « conscient »; mais à l'échelon suivant l'épithète disparaît; c'est peut-être que là nous sortons de la sphère du *samprajñâta samâdhi*? Le Yoga lui superpose une autre sorte, plus élevée, de samâdhi *asaṁprajñâta*, « inconscient »; le quatrième dhyâna y pourrait correspondre. S'il se distingue par la perte de l'*upekṣâ*, « le souci de tout objet », de la *smṛti*, « la mémoire », cela revient de très près à l' « inconscience ». En revanche cela concorde aussi très convenablement avec cette suppression de l'*asmitâ*, — un terme exclu de la nomenclature bouddhique — qui caractérise le quatrième degré du samâdhi conscient. Après tout, si *sampajâna* conserve, dans le troisième dhyâna, la marque d'origine de la théorie, peut-être ne

1) Même sans affirmer que le mot soit pris ici dans ce sens particulier, il est curieux de constater que *vitarka* est, dans le Yoga, attaché à une nomenclature qui lui est propre (YS., II, 33-34) et qui embrasse la contre-partie des yamas; le bouddhisme au contraire, ne lui assigne aucun rôle technique déterminé.

faut-il pas trop presser le fait qu'il manque au degré suivant. Au fond il nous importe assez peu, personne ne songera à isoler les deux séries; — c'est là l'essentiel.

Et voyez jusqu'où va le détail!

Au quatrième dhyâna se produit l'*upekṣâsmṛtipariśuddhi*. On entend[1] « la perfection de l'indifférence et de la mémoire ». Je ne sais si cette traduction présente à d'autres esprits un sens plus satisfaisant qu'au mien; je crois, en tous cas, que c'est le scoliaste du Yoga, Bhoja, qui nous donne le vrai commentaire de l'expression bouddhique : il rend *pariśuddhi* par *pravilaya*, « suppression », et c'est à propos d'un sûtra (I, 43) ainsi conçu : *smṛtipariśuddhau*. Une pareille conformité est sûrement curieuse. Encore ne va-t-elle pas sans nuances : le Yogasûtra entend de la *nirvitarkâ* (la seconde) *samâpatti* ce que le bouddhisme transporte à son quatrième dhyâna.

Dans la définition du premier, *vivekaja*, « né de la distinction », ne présente, au regard de la langue bouddhique, qu'un sens faible et vague. Allons au Yoga : *vivekaja* ou, plus complètement, *vivekajaṁ jñânaṁ* (YS., III, 52) y est consacré pour désigner la connaissance suprême; elle consiste en effet dans la « distinction » absolue entre puruṣa et tout ce qui est de la prakṛti. Mais le bouddhisme a rompu absolument avec cette notion fondamentale du Sâṁkhya-Yoga ; la locution y est désormais privée de base ; c'est sans doute ainsi qu'elle s'est trouvée, du sommet qu'elle occupe dans le Yoga, ramenée ici au début même de la route. Dépaysée, affaiblie, elle reste au moins comme un témoin erratique de la couche antérieure où se fonde toute la théorie.

Je vous rappelais, messieurs, que, au-dessus du *samprajñâta samâdhi*, le Yoga distingue un *asamprajñâta samâdhi* (YS., I, 18, 51), une concentration « dépouillée de conscience ». Au contraire du degré précédent, elle est *nirbîjâ* « sans germe » et *saṁskâraśeṣâ* (I, 18), c'est-à-dire que, ne reposant plus d'abord que sur des *saṁskâras*, « prédisposi-

1) Burnouf, *Lotus*, p. 802; Kern, Neumann.

tions » (ou de quelque façon que l'on traduise ce mot intraduisible), elle les élimine progressivement par une « suppression complète » (*sarvanirodhât*, I, 51); dès son second sûtra, Patamjali assigne pour but au Yoga le *nirodha*, la suppression de toute activité mentale (*cittavṛtti*), qui mène au *kaivalya*, expression définitive de la connaissance.

Si maintenant nous revenons au bouddhisme (*Saṁyutta Nik.*, XXXVI, II, al.), le degré suprême de l'abstraction y est marqué par le *saññâvedayitanirodha*, lequel (*ib.*, XLI, 6, 7) implique la destruction progressive des saṁskâras. Tout se rejoint. *Saṁskâras*, au sens sâṁkhya et bouddhique, *karman* et *duḥkha* sont termes essentiellement équivalents ; la subtilité scolastique, la fureur indoue de distinguer peuvent par moments les séparer et même les hiérarchiser ; au fond et substantiellement, c'est tout un. *Nirodha* n'est pas seulement un terme commun ; dans le Yoga comme dans la formule des quatre vérités, il est l'exposant des mêmes conceptions [1].

Arrivons aux fruits qu'il produit. A la concentration de l'esprit le Yogasûtra en promet de diverses sortes. Cependant au premier rang il met « la connaissance du passé et de l'avenir », puis, presque aussitôt (18), « la connaissance des existences antérieures », la connaissance de la pensée des autres (19) ; quant au degré suprême, c'est expressément (49) l'omniscience, *sarvajñâtṛtva*. D'après le bouddhisme, lorsque le Bodhisattva a, sous l'arbre de bodhi, atteint les quatre dhyânas (*Majjh. Nik.*, I, p. 247 et suiv.), l'omniscience, qui se résume dans l'aperception des quatre vérités, ne se présente à lui que comme le troisième moment d'une évolution progressive : il connaît d'abord ses naissances antérieures, en

1) Cette rencontre est d'autant plus significative que, d'autre part, le bouddhisme fait volontiers de l'*avidyâ* la source du mal et par conséquent de la *vidyâ* la source de la délivrance. Mais une pareille affirmation, explicable dans les idées du Vedânta et du Sâṁkhya, n'est de sa part qu'une appropriation très extérieure d'une phraséologie courante, sans aucun lien intime et logique avec son enseignement propre; aussi bien est-il obligé de dépouiller le mot de sa force philosophique et de le ramener au sens banal de connaissance ou ignorance de l'enseignement bouddhique (*Majjh. Nik.*, I, 285).

second lieu, les existences des autres êtres. Qui ne sent que nous nous mouvons ici de part et d'autre dans un cercle de notions identiques?

Les rencontres de mots en prennent un prix particulier. Décrivant ces trois *vijjâs* dont la dernière constitue la bodhi même, Bhagavat, dans le texte pâli, reprend par trois fois la même formule *ñâṇâya cittaṁ abhininnâmesiṁ* ; il conclut en affirmant que *âloko uppanno*. Or, non seulement *citta* (cf. M. Müller, *Ind. Philos.*, p. 440) est un terme particulièrement propre au Yoga comme il est familier au bouddhisme, mais, détaillant le processus qui, d'après lui, constitue l'évolution supérieure de la méditation, Patañjali (II, 9, 12) l'analyse en trois étapes de la pensée, *cittapariṇâma* ; et c'est par le terme *prajñâloka*, « la lumière de la sagesse », qu'il décrit (II, 5) l'effet du triple *saṁyama*. La notion de l'omniscience, *sarvajñatva*, équivaut exactement à la sambodhi. Qu'on n'imagine pas qu'elle représente dans le Yoga une façon de dire indifférente, sans attaches profondes avec la doctrine : c'est dans l'Îśvara même que le système (I, 18) place le germe suprême de l'omniscience.

De part et d'autre, l'accord est donc frappant.

On s'est étonné du nom si étrange de *dharmamegha*, « nuage de la Loi », dont le Yoga désigne ce samâdhi ultime qui assure la destruction des *kleśas* et du *karman* (YS. IV, 28, 29). Comment le séparer de la phraséologie bouddhique et de cette « ambroisie de la Loi » que l'enseignement du Buddha fait pleuvoir sur le monde ?

En revanche la catégorie des *brahmavihâras*, par exemple, a dans son nom gardé, jusqu'au sein du bouddhisme, comme une marque d'origine. L'énumération, exactement identique, (charité, pitié, satisfaction et indifférence) est dans le Yoga-sûtra (I, 33), présentée, ainsi que dans les textes bouddhiques (cf. par ex. *Jâtaka*, I, 39), comme un objet de méditation, *bhâvanâ*.

Rien sans doute n'est plus naturel que de distinguer des étapes dans la voie qui est censée monter d'échelon en éche-

lon à la perfection du savoir. Il est déjà plus significatif que le Yoga, aussi bien que le bouddhisme, désigne ces étapes par le même nom de *bhûmi* ou terre [1]. La scolastique bouddhique oppose dix étages aux sept du Yoga ; mais si, de part et d'autre, on donne le nom de *madhumatî* (Bhoja in YS., III, 51 et *Mahâvastu*, I, 436) au degré le plus élevé, je ne saurais croire à un simple hasard. Les bhûmis n'ont pas, à vrai dire, dans les textes pâlis la place qu'elles tiennent dans les écrits du Nord, il faut laisser ouverte l'hypothèse de certains emprunts secondaires [2] ; il n'est pourtant pas si aisé d'admettre que des sectes, qui, une fois isolées, deviennent naturellement hostiles, se soient tardivement copiées en de menus détails. L'usage pâli lui-même (cf. Childers) atteste d'ailleurs que, de vieille date, la métaphore avait reçu ses entrées dans la nomenclature du bouddhisme.

Avant de s'élever à la vérité totale, le yogin a le droit d'espérer, comme autant de privilèges passagers, fâcheux au fond puisqu'ils retardent son progrès définitif, une série de facultés miraculeuses ou magiques. Cette croyance n'est nullement étrangère au bouddhisme ; le fait est d'autant plus remarquable que, à plus d'un égard, elle est en contradiction, ou au moins en contraste, avec ses tendances essentielles. Sâmaññaphalasutta (p. 17 et suiv.) et Yogasûtra (III, 16 et suiv.) tiennent un même langage : pouvoir magique d'audition, de vision, faculté de s'élever dans l'espace ou de marcher sur les eaux, que sais-je ? rien n'y manque.

Mais l'invention est, même en ce genre, assez étroitement limitée, et, ce qui est plus décisif que ces coïncidences mêmes, c'est que, de part et d'autre, les deux séries se couronnent par des privilèges d'ordre tout différent : connaissance de l'âme d'autrui ; souvenir des naissances passées ; c'est, plus

1) Garbe, *Sâṁkhya und Yoga*, p. 49. YS., III, 6, 9 ; I, 30 ; III, 51, comm. de Bhoja.

2) C'est en partie cette considération, indépendamment de la brièveté qui m'était imposée, qui m'a empêché de m'arrêter ici, par exemple, au chapitre des *mudrâs*, *âsanas*, etc., qu'un examen détaillé ne saurait négliger.

encore, que tous ces avantages sont de part et d'autre considérés comme inférieurs, périlleux même, dominés en tous cas par le privilège supérieur que constitue la connaissance du vrai : les quatre vérités dans le bouddhisme, le *prâtibha*, le *vaikalya* dans le Yoga.

De ces pouvoirs magiques, deux se rapportent au soleil et à la lune. Si la méditation se concentre sur le soleil, elle assure la connaissance de l'univers ; sur la lune (28), la connaissance des astres. Ainsi parle Patañjali (III, 27). Quant au Buddha (*Majjh. Nik.*, p. 78), l'*iddhi* qu'il promet au moine qui médite de la sorte, c'est le privilège de « toucher de sa main le soleil et la lune, si merveilleux, si puissants qu'ils soient, » et le conte bouddhique, on s'en souvient, ne marchande guère à ses héros pieux ce bizarre avantage. Je ne prétends pas établir dans l'impossible des gradations rigoureuses ; il semble clair pourtant que la formule bouddhique renchérit ici dans l'absurde ; c'est donc qu'elle est, par rapport à celle du Yoga, secondaire et empruntée. Le *dharmacakṣus*, « l'œil de la loi », pour marquer la perception des vérités religieuses, est de même une métaphore certainement inspirée par le pouvoir surnaturel que la pratique du samâdhi était censée développer chez le yogin ; par là encore la vérité bouddhique apparaît comme superposée à l'édifice sans doute ancien des facultés magiques.

Les bouddhistes cataloguent tout ; ils ont aligné en une nomenclature les vertus et les pratiques qui conduisent à cette vision de la vérité : c'est la « voie aux huit parties ». Je ne sais si j'oserais, comme on l'a proposé (M. Jacobi, *Gött. Nachr.*, 1897, p. 57), la dériver des huit *yogâṅgas*, ou « parties du Yoga » ; d'une énumération à l'autre, je ne vois guère de commun que la parité des nombres. Mais comment douter que les quatre degrés de sainteté entre lesquels sont répartis les adeptes sur le chemin mystique, se rapportent aux quatre degrés des yogins (YS. III, 51, comm. de Bhoja) ? Les définitions peuvent différer terme à terme, le parallélisme général est visible ; il est complet au

quatrième échelon entre le *jîvanmukta caramadehin* (Vâcaspati) et l'*arhat*.

Jusque dans des détails imprévus les deux doctrines parlent la même langue : seules elles s'accordent à désigner par l'image d'*adhvan*, « chemin », les trois divisions coutumières de la durée : passé, présent et avenir (YS. traduction Râjendra Lal Mitra, p. 129, al.) En qualifiant l'*avidyâ* de *netrî*, « conductrice », des *kleśas*, la phraséologie du Yoga ne nous explique-t-elle pas comment les bouddhistes désignent parfois la *tṛṣṇâ*, « le désir », comme la « conductrice de l'être », *bhavanetti*?

En pendant à la sambodhi, au rôle qu'elle tient dans le bouddhisme, il est permis à plusieurs égards de mettre dans le Yoga la théorie d'Îśvara. Éclairés par tant de rapprochements, nous pouvons de ce côté, faire en avant un pas décisif.

Iśvara, cette manière de Dieu, un peu accessoire, secondaire et sacrifié, que s'est donné le Yoga, est défini par Patañjali, en des termes qui méritent d'être pesés. C'est « un puruṣa (âme) spécial (ou supérieur) que n'atteignent ni les kleśas ni le karman, ni la maturation des actes, ni les saṁskâras » (YS. I, 24); en lui réside le germe de l'omniscience (25), il est le maître (*guru*) des Anciens, n'étant pas limité par le temps (26); aussi le yogin a-t-il un moyen sûr de s'élever au sommet de la connaissance, c'est de s'adresser, de se confier (*praṇidhâna*) à Iśvara.

De si peu de mots que de concordances jaillissent, et combien singulières! entre l'Iśvara ainsi décrit et le Buddha, Mahâpuruṣa qui, portant en lui l'omniscience, s'affranchit du karman, des saṁskâras et de leurs effets, qui est le guru d'une doctrine qu'il est censé renouveler du passé, qui, comme ont fait ses prédécesseurs, assure dans l'avenir à ceux qui s'adressent à lui par le *praṇidhâna*, la même sagesse qu'il possède lui-même !

Ne m'accusez pas d'oublier par où les deux types diffèrent. Le Buddha n'est pas un Dieu, même au sens restreint d'Îś-

vara ; le titre de puruṣa n'a dans le bouddhisme rien emporté de la signification technique que lui assigne le Sâṁkhya-Yoga ; le praṇidhâna, le culte qui se voue à Îśvara, est forcément assez différent du vœu, même entouré de respect et d'hommage, qui s'adresse au Buddha. Je ne méconnais ni ces nuances, ni d'autres encore ; plus elles sautent aux yeux, plus est instructive la ressemblance qui, malgré tout, s'accuse, générale dans les notions, précise et répétée dans les termes. Personne, je pense, ne la jugera accidentelle. Mais comment alors se relient les deux séries ?

Cet Îśvara du Yoga, intermédiaire mal défini entre le puruṣa absolu et les puruṣas humains, que les précédents de la doctrine forcent à concevoir avec la prakṛti et ses succédanés dans une relation assez énigmatique, qui n'a guère qu'un rôle de grande utilité, servant à féconder, — on ne nous dit pas, et pour cause, par quel mécanisme, — les efforts du yogin, — cet Îśvara est visiblement, dans le système, une addition secondaire, sensiblement artificielle. On ne s'y est point trompé. Le dogme moteur du Buddha, si central dans le bouddhisme, ne saurait s'expliquer par la simple imitation d'une théorie si sèche, si réduite.

Dira-t-on que, inversement, le Yoga se soit inspiré du Bouddhisme ? Les dates précises manquent, mais il semble bien que l'apparition d'Îśvara dans le Yoga soit fort ancienne. Comment d'ailleurs le personnage si actif, si vivant, du Buddha se serait-il directement transformé en cet Îśvara, terne et théoriquement inutile, dont le nom même est étranger à la nomenclature bouddhique ? Un texte qui, après tout, appartient à ce que l'on est habitué à considérer comme la couche ancienne des écrits canoniques [1], fait allusion à un Îśvara qui a de grandes chances d'être celui du Yoga ; sa coexistence serait ainsi documentée pour une période assez haute. L'indice a son prix ; il ne serait pas indispensable. Le praṇidhâna du bouddhisme est accidentel, en quelque sorte

1) *Aṅgutt. Nik.*, III, 61 sqq.

anecdotique ; on imaginerait qu'il eût pu s'inspirer d'un rôle technique, doctrinal, tel que le lui attribue le Yoga ; il n'a pu le suggérer.

En somme l'emprunt direct, immédiat, semble aussi improbable dans un sens que dans l'autre.

Sur la théorie d'Îśvara, MM. Jacobi (*Gött. Nachr.*, 1897, p. 277) et Garbe (*Sâṁkhya und Yoga*, p. 49, 50) s'accordent : ce serait une concession que le Yoga aurait consentie aux idées et aux tendances populaires, au prix de laquelle il se serait, en une certaine mesure, fondu dans des sectes religieuses comme les Bhâgavatas, les Sâtvatas. Dès longtemps j'ai, de mon côté, et je crois toujours que, dans cette teneur générale, ma thèse reste debout, essayé de démontrer que par diverses notions, par plusieurs appropriations légendaires, le bouddhisme décèle des accointances très primitives avec un cycle préexistant de traditions, de croyances vishnouites. Je n'ai pas cherché, je n'avais pas prévu cette coïncidence. Elle est, je crois, très digne d'attention.

Le Mahâbhârata n'indique pas seulement en combien de groupements divers l'époque qu'il reflète inclinait à amalgamer les visions philosophiques et les traditions religieuses ; nous y voyons combien elle tendait à prêter à des dieux, plus ou moins déguisés dans des avatârs, dissimulés sous des masques humains, le rôle de sauveurs, de docteurs, doués de lumières et de forces plus qu'humaines. C'est ce penchant qui, sans doute, a acheminé le Buddha historique au type semi-légendaire du Buddha théorique. Le même courant a, soit chez les Bhâgavatas, soit dans d'autres sectes, produit, sous les mêmes idées directrices, une fusion analogue et parallèle du Yoga avec le vishnouisme ; c'est cette fusion que, dans le système, reflète le dogme d'Iśvara transposé, immobilisé en une formule d'école qui était seule à sa place dans ce cadre nouveau.

De tout ceci il ressort, si je ne m'abuse, que le bouddhisme a, dès son origine, été lié au Yoga par des rapports plus étendus, plus organiques qu'on n'a jusqu'ici paru l'admettre. Ceux que l'on a cherché à dégager

entre le Sâṁkhya et la religion de Gautama s'en éclairent.

La théorie bouddhique des causes enchaînées, des nidânas, s'est-elle directement inspirée de la théorie sâṁkhya des vingt-cinq principes ? M. Jacobi ne m'en a pas persuadé plus que M. Oldenberg, ni sans doute plusieurs autres. Il coûterait sûrement moins d'efforts, si le temps le permettait, d'en retrouver l'inspiration première dans la tradition du Yoga[1]. Cela ne veut pas dire que l'on ne saisisse dans le bouddhisme plus d'un écho du Sâṁkhya. Rien de plus naturel. Dès l'époque du bouddhisme, le Yoga était, nos comparaisons ne permettent pas d'en douter, en possession de tous ses organes. Si la théorie d'Îśvara, — et on a vu que, même schématisée par l'adaptation scolastique, elle garde des termes à certains égards plus archaïques que le bouddhisme, — procède de l'évolution religieuse dont il porte, de son côté, la trace plus explicite et plus vivante, c'est donc que, dès l'époque du bouddhisme, et par quelques traits propres, par quelques combinaisons spéciales qu'ait pu se distinguer le groupe de yogins sur lesquels le bouddhisme a pris son point d'appui, le Yoga, au sens générique et systématique, était constitué. Il était constitué en un ensemble infiniment analogue à celui qui nous est connu. C'est donc aussi que, dès lors, il était, du point de vue théorique, pénétré par les vues du Sâṁkhya, tel, à prendre les choses en gros, qu'il apparaît dans la suite.

Les emprunts mêmes que le bouddhisme a pu faire au Sâṁkhya sont là pour l'attester : lié au Yoga, c'est, suivant toute apparence, par l'intermédiaire du Yoga qu'il se les est appropriés.

Cette interposition rend compte des affinités ; elle justifie jusqu'aux divergences.

De prakṛti, de puruṣa, le bouddhisme ignore l'application sâṁkhya. Bien que, à mon sens, le titre de bodhisattva en garde une trace lointaine[2], la théorie des guṇas y est de

1) Je pense au Yogasûtra, IV, 11. Mais ce n'est pas le moment d'entrer dans le détail.

2) M. Kern (*Buddh* , I, 383 n.) a bien rappelé l'emploi dans le Yoga de la

même insaisissable. Le Sâṁkhya affirme la permanence parallèle du principe spirituel et du principe matériel, l'éternité des âmes ; le phénoménalisme bouddhique, s'il ne le proclame d'abord, aboutit vite à un nihilisme véritable. Les polémiques bouddhiques se souviennent de cette opposition quand elles stigmatisent le *satkâyavâda*, la doctrine de la réalité des choses, et tout au moins, si l'on conteste mon interprétation de cette formule, quand elles condamnent le *sassatavâda*, la doctrine de l'éternité de l'âme et du monde.

Il est vrai que le Yoga, enté sur la théorie sâṁkhya, en partage les doctrines spéculatives ; il se trouve donc à cet égard, vis-à-vis du bouddhisme, dans la même relation que son auteur ; en principe, rien de plus certain ; en fait, quelle différence !

Le Yoga n'est que peu spéculatif ; il s'attache surtout à ses tendances propres. Il faut que la métaphysique pure lui tienne médiocrement à cœur pour qu'il y ait pratiqué délibérément, avec un illogisme tranquille, cette brèche grave que marque la doctrine de l'Îśvara. Il a bâti sur des données sâṁkhya un peu comme a fait le bouddhisme sur des bases moralement analogues, philosophiquement divergentes, sans s'embarrasser outre mesure du dogme transcendant. Les doctrines

locution *buddhisattva* ; mais à elle seule cette comparaison n'explique rien. *Bodhi* est un terme bien bouddhique ; seule sa signification bouddhique peut fonder une interprétation plausible du composé. *Sattva* est au contraire familier au Yoga. Il ne désigne pas seulement le premier des trois guṇas ; soit seul, soit complété par *buddhi* ou *citta*, il désigne l'esprit, mais en tant que l'esprit résume et exprime la prakṛti et les guṇas qui la constituent. Nulle part cette signification ne s'accuse mieux que dans ce passage (YS., III, 54-55 ; cf. M. Müller, *Ind. Philos.*, p. 467) d'après lequel le moyen de la délivrance, la connaissance de la distinction totale, universelle, absolue, le *kaivalya*, consiste à pénétrer l'indépendance radicale du *sattva* et du *puruṣa*, c'est-à-dire de l'âme éternelle et de l'esprit actif, conscient, qui relève de la prakṛti. Expliqué par cette acception de *sattva* et comme *bahuvrîhi*, « bodhisattva » désignerait le futur Buddha, provisoirement retenu dans les liens de l'existence, comme « possédant le sattva de la bodhi », c'est-à-dire une illumination encore liée aux conditions inférieures des guṇas, partant imparfaite. Il n'est pas jusqu'au contraste qu'évoque à l'esprit l'expression *sattvapuruṣayoḥ* du Yogasûtra entre *sattva* et *bodhisattva* et *puruṣa* et *mahâpuruṣa*, qui n'ait son prix.

sâṁkhya pénètrent ses enseignements et sa terminologie ; elles n'y ont pas l'importance absorbante qui leur appartient naturellement dans le Sâṁkhya proprement dit. Une doctrine spéculative excluait tout ce qui n'était pas relations théoriques ; le Yoga, lui, était avant tout une discipline pratique ; le bouddhisme, lui-même essentiellement pratique, pouvait voisiner de près avec lui tout en divergeant sur des philosophèmes purs.

Même à l'égard du Yoga, il faut nous garder des malentendus. D'un milieu à l'autre, j'y ai insisté d'abord, les parallélismes les plus certains sont traversés de discordances sensibles : les ressemblances s'affirmaient, elles s'arrêtent tout d'un coup sans cause évidente ; les nomenclatures semblables sont enchâssées différemment; dans des cadres numériquement identiques et de signification voisine, les éléments ne se correspondent pas un à un ; des notions pareilles sont mises en un relief inégal; parfois il semble que l'on ait de parti pris varié les termes en conservant une vague assonance, lorsque, par exemple, *iddhi* est régulièrement opposé à *siddhi* du Yoga pour désigner dans le bouddhisme les facultés surhumaines. Bref, de tant d'éléments communs mais roulés, si je puis dire, par des remous indépendants et emportés dans une mobilité hasardeuse, se constituent des ensembles d'aspect fort dissemblable. L'Îśvara et le Buddha se rejoignent par les racines. Quelle distance pourtant entre cette abstraction sans réalité, sans solidité même logique, et le type si central dans le bouddhisme, qui l'anime tout de sa personne ; entre le dieu réduit à une figuration scolastique et le maître historique qui a gardé sa vie propre sous le rôle conventionnel et sous le vêtement légendaire !

D'autre part, même atténuées par une commune indifférence théorique, de grosses différences doctrinales se dressent entre les deux systèmes. Encore ne sont-elles pas peut-être aussi irréductibles qu'elles sembleraient d'abord.

Si une thèse caractérise le bouddhisme ancien, c'est assurément cette notion d'un phénoménalisme absolu qui a pour

corollaire direct la négation du soi. Les écritures pâlies ne se lassent pas d'y insister. Peut-être cette doctrine n'a-t-elle été d'abord que l'expression amplifiée de ce néant des choses, de cette insignifiance de l'individu qui sont des idées naturellement familières à une école de renoncement; en tous cas et malgré ses affirmations très positives sur l'éternité du monde et l'éternité de l'esprit, le Sâṁkhya pouvait, plus aisément que d'autres systèmes, incliner vers les négations un disciple comme le Buddha que son mouvement naturel poussait souverainement vers les applications pratiques. La notion de l'instabilité des choses, de ce courant incessant qui les entraîne d'un état à un autre (*pariṇâma*), est très saillante dans le Sâṁkhya et dans le Yoga; elle est très proche parente de la pensée bouddhique. De là à la suppression de l'âme individuelle, le pas à franchir était d'autant plus aisé que le puruṣa du Sâṁkhya tient plus de l'entité abstraite ; il est sans activité, sans conscience propre, sans lien intime avec la vie réelle ; tous les éléments de la renaissance, du karman, qui préoccupent si exclusivement le bouddhisme, lui sont extérieurs et, au fond, étrangers. Si, suivant l'heureuse expression de M. Garbe (*Sâṁkhya und Yoga*, p. 20) le Sâṁkhya ramène l'individualité humaine à des causes physiques, quoi de surprenant à voir cette individualité niée par un rejeton aussi ardent que le bouddhisme à secouer toutes les attaches des sens? Ainsi, là même où le bouddhisme s'éloigne du Yoga, on devine par quelle pente il a pu s'en écarter. En sorte que, ici encore, nous revenons, comme tout à l'heure, quoique par un détour, à ce mélange singulier d'affinités et de dissemblances que nous voudrions nous expliquer.

Mais d'abord gardons-nous de nous représenter le fondateur du bouddhisme, sous les traits d'un philosophe éclectique, fouillant les systèmes contemporains, et combinant un ensemble strictement lié. Ce n'est nulle part ainsi que s'ébranle un mouvement religieux vraiment populaire et viable. D'ailleurs ni l'esprit hindou, intuitif et mystique, ni spécialement l'époque où nous sommes reportés n'étaient capables d'un

pareil effort de logique suivie et consciente. Les contradictions énormes dont fourmille la théorie bouddhique, son mode d'enseignement qui affirme, répète, compare, mais ne tente jamais une démonstration en forme, suffiraient à nous avertir.

Le bouddhisme ne se défend-il pas expressément en plusieurs passages devenus familiers à tous, de visées métaphysiques? Il a dû vite renoncer à ce beau détachement; avant même que la scolastique ne l'envahît, il avait à compter avec les exigences de son apostolat. De son agnosticisme pratique se sont déduites les conséquences nettement négatives qu'il impliquait. Mais à la première heure, et dans son évolution spontanée, il s'annonce essentiellement comme une méthode de délivrance par la moralité et la profession des vérités très simples, très peu originales surtout, qu'il lui a suffi, pour faire siennes, d'enfermer dans une formule et dans une nomenclature numérique nouvelles : quatre vérités ou douze nidânas.

C'est le cas d'insister sur les conditions religieuses de l'Inde telles qu'elles nous apparaissent vers cette époque : mobilité, fluidité extrêmes des doctrines; morcellement des sectes que confirment les causes à nos yeux si futiles, en tous cas si légères, qui, dans le bouddhisme et dans le jainisme, amorcent des branchements infinis.

Un système, dans l'Inde, n'est pas tout à fait ce qu'il est en Occident : un ensemble strictement délimité, entouré de circonvallations nettes, étendant à toutes les questions fondamentales un dogmatisme intransigeant. Ou plutôt, dans cette acception rigoureuse, les systèmes y apparaissent moins comme des réalités vivantes, que comme la synthèse réfléchie et relativement tardive de groupes multiples ouverts suivant les cas, les temps et les lieux, à des influences et à des compromis divers; comme une sorte d'atmosphère commune où se meuvent avec une certaine liberté d'allures, nombre d'organismes apparentés mais indépendants, un peu comme les milliers de castes de brâhmanes dans l'unité théorique du *brâhmaṇa varṇa*.

Dans le domaine intellectuel comme dans le domaine social, les Hindous sont particularistes à l'excès. De part et d'autre, la porte reste ouverte très large à toutes les variantes, à toutes les incohérences éclectiques.

Il suffit. Il ne nous appartient pas de restituer par conjecture le mécanisme d'une histoire que l'éloignement nous dérobe. Je n'ai point tant d'ambition. Je me contente, pour finir, de résumer en deux mots l'impression qui se dégage, pour moi, de cette orientation sommaire, si longue qu'elle ait dû vous paraître.

Nous sommes, si je ne me trompe, fondés à affirmer que ce sont bien des yogins qui ont fait l'éducation et préparé les voies du bouddhisme. Pour eux, l'ensemble systématique du Yoga existait déjà tel, dans ses grands traits, que nous le font connaître les manuels : dès lors, il était lié à la spéculation sâṁkhya; dès lors, il s'était, suivant toute apparence, complété par la théorie d'Îśvara; dès cette époque, en tous cas, ses doctrines propres s'étaient pénétrées des mêmes notions, populaires ou sectaires, que ses formules définitives traduisent en cette théorie d'Îśvara, tandis que, au sein du bouddhisme, elles aboutissaient parallèlement au type légendaire du Buddha.

LA CRITIQUE BIBLIQUE

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Mémoire présenté par M. A. SABATIER, à la séance générale du mardi, 4 septembre, à la Sorbonne.

Quelle préparation efficace l'Histoire des religions a trouvée dans la Critique biblique, comment celle-ci, dès son origine, a travaillé pour elle, comment enfin de nos jours elle est venue déboucher dans le courant général de cette Histoire et y former l'un des chapitres les plus importants, les plus riches et les mieux cultivés : voilà ce que je me suis chargé d'exposer ici. J'essaierai de le dire aussi brièvement que possible.

La critique biblique a contribué à la constitution et au progrès de l'histoire des religions de trois manières : 1° par l'élaboration de la méthode strictement historique, dont, la première, elle a donné la définition précise et fait l'application rigoureuse ; 2° par les résultats auxquels elle est arrivée et dont l'histoire générale s'est trouvée aussitôt enrichie ; 3° enfin par les points de contact et les liens organiques qu'elle constate et met chaque jour en plus claire lumière, d'une part, entre l'hébraïsme et les groupes des religions sémitiques auxquels il appartient et, d'autre part, entre le christianisme naissant et le milieu d'où il est sorti, la fermentation universelle où se dissolvaient toutes les religions nationales de l'antiquité et où se préparait obscurément la création nouvelle. Ce dernier point est peut-être le principal, car il a eu pour conséquence effective de faire entrer l'hébraïsme et le christianisme jusque-là isolés, dans le cours général de l'évolution

religieuse, et il a permis à notre science d'achever son cercle et d'y comprendre, sous le même point de vue historique, cette évolution tout entière. En m'efforçant de préciser cette triple contribution, je raconterai, me semble-t-il, la préhistoire de notre science. Nous y trouverons, du moins, l'occasion de payer un juste tribut de reconnaissance à des ouvriers illustres ou obscurs qui ont été pour nous des ancêtres et des précurseurs et dont les œuvres, pour médiocres ou surannées qu'on les tienne, ne témoignent pas moins d'un généreux effort, et de services essentiels rendus à la science que nous nous efforçons de constituer aujourd'hui.

I

HISTOIRE DE LA MÉTHODE DANS LES ÉTUDES BIBLIQUES

La distance est grande entre le point de départ de la critique biblique et le point où elle est arrivée. Je ne veux pas vous imposer la fatigue ni l'ennui de cette longue route. Il me suffira d'en marquer les grandes étapes et de signaler le progrès réalisé dans chacune d'elles.

1° La première période est essentiellement dogmatique. Les études bibliques sont nées, au commencement du moyen âge, sous une double tutelle : celle de la tradition des Pères proclamée souveraine par l'Église et celle du dogme de la théopneustie absolue, qui faisait de Dieu même l'auteur premier, *auctor primarius*, et le seul auteur responsable de l'Écriture.

Cette double tutelle n'imposait pas seulement à la critique ses conclusions ; elle lui donnait encore sa forme, son programme et sa méthode. La critique était chargée d'écrire une *Introduction* à la lecture de la Bible pour en faciliter l'intelligence. De là le titre devenu traditionnel des traités de cette nature : Εἰσαγωγή, *libri introductorii, Isagogique, Introduction.* C'était un agrégat de notions empruntées à toute

espèce de disciplines : histoire, géographie, chronologie, rhétorique, grammaire, dogmatique surtout; notions simplement juxtaposées, sans autre lien que le but général et pratique qu'on se proposait. La tendance en était essentiellement apologétique. Il s'agissait de démontrer que la Bible était veritablement divine et que la tradition de l'Église ne se trompait pas. Cependant, en voulant résoudre les problèmes, il fallait bien commencer par les poser. La tradition de l'Église sur l'origine ou la date des livres n'était pas toujours homogène ni constante. Les textes de l'Écriture, rapprochés les uns des autres, offraient des divergences et des contradictions. La dogmatique affirmait que ces difficultés ou ces contradictions n'étaient qu'apparentes. Il fallait donc les dissiper et les aplanir. De là la méthode qui règne alors dans toutes ces études, et que son nom définit suffisamment, l'harmonistique.

Ainsi débute la critique biblique avec le livre de saint Augustin refait depuis lors, tant de fois : *De consensu evangelistarum*. L'évêque d'Hippone avait constaté les différences que présentent les quatre récits de la vie de Jésus. Partant de l'unité foncière de cette histoire, il avait l'obligation d'en expliquer les quatre versions différentes. Pour y arriver, il faisait donc une première hypothèse sur l'ordre successif dans lequel les quatre rédacteurs avaient écrit ; il supposait que chacun d'eux avait connu le travail de son prédécesseur et avait eu l'intention non de le corriger mais de le compléter. C'était toujours par des hypothèses semblables qu'on tentait d'effacer les différences remarquées entre les Actes des Apôtres et les Épîtres de Paul, entre le livre des Chroniques et celui des Rois, et, d'une façon plus générale, entre l'Ancien et le Nouveau Testament.

Cette harmonistique, poussée en toute rigueur, devait fatalement mener au doute et à une critique plus libre. Grâce au dogme de l'inspiration verbale, les moindres variations dans des récits au fond identiques acquéraient une valeur absolue. La lettre étant sacrée, il fallait à tout prix la respecter. On ne le pouvait qu'en dédoublant les récits parallèles, et en

supposant sous chacun d'eux, malgré l'identité visible, des événements distincts et indépendants. C'est ainsi, par exemple, qu'on en venait à admettre que Jésus avait guéri deux fois la belle-mère de Pierre, qu'il avait chassé deux fois les vendeurs du Temple, qu'il avait guéri trois et quatre aveugles aux portes de Jéricho. Bref, l'harmonistique périssait parce qu'en fait, elle se montrait absurde en voulant se réaliser.

Il est vrai que les apologètes ne manquaient pas d'invoquer la possibilité de ces répétitions dans l'histoire. Pourquoi Jésus n'aurait-il pas eu deux fois affaire avec deux centurions de Capernaüm dans des circonstances à peu près semblables? Pourquoi n'aurait-il pas apaisé deux fois une tempête sur le lac? Etc. On oubliait que l'histoire ne se construit pas avec des possibilités abstraites, mais à l'aide des témoignages recueillis et de la vraisemblance, et que la vraisemblance se décide d'après l'analogie des lois générales qui régissent la réalité. A une possibilité abstraite on pouvait toujours opposer une possibilité contraire. L'harmonistique aboutissait donc fatalement au scepticisme en histoire. Du moment que le dogme se trouvait impuissant à résoudre la difficulté, il fallait bien, de guerre lasse, recourir au jugement de la raison dont l'autorité allait ainsi se substituer à celle du dogme.

2° Bien longtemps avant que l'harmonistique eût fini sa carrière et même eût fait ses plus beaux chefs-d'œuvre[1], on peut dire que son temps était passé. Avec la découverte de l'imprimerie, l'humanisme et la Réforme, une nouvelle période commence. Sans me perdre en généralités souvent redites à ce propos sur la liberté des études enfin reconquise, je tiens à relever ce fait intéressant : c'est par la critique des textes, c'est-à-dire par la philologie et la paléographie que la critique biblique est arrivée à s'affranchir et à prendre le caractère d'une véritable science. La voie était étroite mais sûre. Dans leur amour passionné des lettres antiques, les humanistes

1) Ces chefs-d'œuvre arrivent au XVIe et au XVIIe siècle avec les *Harmonies* d'Andréas Osiander (1537), de Chemnitz et de Gerhard (1596-1626).

s'appliquaient avec une émulation infatigable à recueillir les manuscrits, et, en les comparant, à purifier le texte des chefs-d'œuvre de la Grèce et de Rome. Ce que Budé, Lambin, les Scaliger, les Casaubon, les Juste Lipse faisaient pour les textes profanes, pouvait-on négliger de le faire pour le texte sacré? Et comme il s'agissait de le livrer à l'impression, n'importait-il pas de l'établir de la façon la meilleure? Érasme fit son édition du Nouveau Testament grec à l'aide de deux ou trois manuscrits. Ximenes, pour la Complutensis, disposait de sept ou huit. Mais déjà Robert Estienne en avait réuni plus de trente dans la Bibliothèque du Roi et ce nombre s'accrut encore des recherches de son fils Henri et de Théodore de Bèze. Une masse croissante de variantes s'accumulait en marge des éditions nouvelles. La piété inspirait ces recherches qui à leur tour affranchissaient la piété. A quoi pouvait servir le dogme de l'inspiration littérale, dès lors que la lettre originale des écrits sacrés était perdue et n'était pas plus facile ni plus sûre à restituer que celle des écrits profanes?

La critique du texte, en s'élargissant, devait mener à la critique des livres, je veux dire à l'histoire de leur forme, de leur mode de composition et de leur origine. Ce passage se fait avec Louis Cappel, Spinoza, Richard Simon, Leclerc. Ce sont des observations littéraires qui ont démontré à Richard Simon que le Pentateuque ne pouvait être l'œuvre de Moïse; ce sont d'autres observations littéraires qui ont suggéré au médecin Astruc sa féconde hypothèse sur les mémoires qui sont entrés dans la composition de la Genèse. Il suffit de lire encore l'*Histoire critique du Texte du Nouveau Testament* pour voir quelles perspectives nouvelles s'ouvraient sur l'origine de la première littérature chrétienne. Richard Simon semble avoir entrevu l'avenir de la science qu'il inaugurait et en avoir tracé le programme dans le titre même qu'il donnait à ses ouvrages. Les savants venus depuis lors n'ont travaillé qu'à le remplir pour nous donner enfin une « Histoire critique » de la littérature biblique.

3° Mais nous sommes encore loin du but. A la critique

philologique allait succéder la critique rationaliste. Cette critique, dont on a dit beaucoup de mal, a rempli un office nécessaire et rendu les services les plus éminents. En brisant le dogme de la théopneustie, en faisant triompher le droit de la libre recherche, elle a opéré une révolution dont les conséquences sont indéfinies. Si elle a soulevé plus de problèmes qu'elle n'en a résolu et forgé plus d'hypothèses qu'elle n'en a démontré, la cause en est dans l'imperfection de la méthode dont elle usait encore. Il est impossible de suivre ici en détail, l'histoire de cette période qui va de la mort de Richard Simon (1713) à l'apparition de la Vie de Jésus de Strauss (1835), et où se rencontrent tant de grands noms et de grandes œuvres. Je me bornerai à deux observations. La première, c'est que cette critique rationaliste obéissait à un procédé purement dialectique et très souvent subordonnait ses solutions aux idées philosophiques qui prévalaient tour à tour. La critique biblique, émancipée de la tutelle du dogme catholique ou protestant, n'était devenue ni libre ni objective pour cela. Elle paraissait souvent être tombée sous le joug nouveau d'un autre dogmatisme tantôt déiste, tantôt panthéiste, dont la tyrannie n'était pas moins aveuglante. Avant d'arriver à l'objectivité de l'histoire, elle devait apprendre à se débarrasser aussi bien des idées subjectives de la raison que des décisions autoritaires de l'Église. C'était une nouvelle éducation à faire. Elle dura près d'un siècle et demi.

Voici ma seconde observation : à cette critique manquait la notion même de l'histoire. Elle considérait les livres non comme des productions historiques témoignant de la forme d'esprit, des idées et du caractère du milieu d'où elles sont sorties, mais comme des œuvres d'ordre purement esthétique, restées en l'air, dont elle exaltait ou rabaissait la valeur, suivant la norme subjective de chaque savant. Et comme cette norme variait sans cesse d'un moment ou d'un individu à l'autre, le travail de recherches ainsi conduit aboutissait à un chaos d'hypothèses et tournait en polémiques interminables.

Historiquement, cette critique devait rester essentiellement négative. Elle a sa double conclusion logique dans le scepticisme de l'honnête de Wette, incapable de décision, et dans la théorie mythique de Strauss. Dans les deux cas, c'est la négation et la destruction de l'histoire. Ce qui n'était pas dans les prémisses ne pouvait se trouver dans la conclusion. Arrivée à son terme, après avoir épuisé toutes les conséquences de sa méthode abstraite et dialectique, la critique rationaliste devait subir une dernière transformation et devenir la *critique historique*.

4° Le mérite et l'honneur de cette heureuse révolution reviennent à quelques savants dont je me plais à citer ici les noms, comme ceux des pères et des fondateurs, au moins en ce qui concerne la question de la méthode, de l'histoire des religions. C'est d'abord Christian Baur, en ce qui regarde la première littérature chrétienne ; c'est Reuss, Graf et Kuenen, en ce qui regarde la littérature hébraïque. Je ne parle pas des résultats de leurs recherches ; ces résultats étaient revisables et ont été revisés. Je parle de la méthode qu'ils ont inaugurée et qui s'est si bien imposée dans cet ordre d'études que ceux-là mêmes qui ont corrigé ou complété leurs travaux, n'ont pu le faire efficacement qu'à l'aide de l'instrument qu'ils avaient forgé[1].

Rien ne me paraît plus propre à faire ressortir la nature de cette méthode que la critique que Baur adressait à la Vie de Jésus de Strauss. Il en relevait le résultat purement négatif. Mais il ne voyait pas cette négativité dans l'application de la théorie du mythe à l'histoire évangélique ; il la trouvait dans le procédé même de Strauss. Le tort de ce dernier avait été de vouloir apprécier directement la valeur de cette histoire; il en avait décidé *a priori* avant de s'être mis au clair sur la nature, les tendances et l'intention intime des livres où il la trouvait. De là une impuissance visible à déga-

1) Kuenen, *Critices et hermeneutices libr. N. Foed.*, *editio altera*, 1859; E. Reuss, *Gesch. d. heilig. Schriften des N. T.*, 1842, 5[e] édit., 1874 (Introduction) ; C. Baur, *Kritische Untersuch. ueber die K. Evang.*, 1847.

ger de la mythologie messianique qu'il avait cru y découvrir, le résidu positif et historique qu'il y reconnaissait cependant et surtout d'expliquer comment cette théorie du mythe qui suppose l'inconscience, était compatible avec la conscience très nette et les intentions précises dont font preuve à chaque pas les auteurs des évangiles. Tout livre, disait Baur, appartient à son temps, et il faut l'y replacer pour le bien entendre et en bien juger.

On était jusque-là parti de l'histoire pour faire la critique des livres ; il faut procéder inversement et apprécier d'abord les livres à l'aide de l'histoire. La première question à se poser à propos d'un récit ancien et surtout d'un document religieux, n'est pas : Que faut-il penser de ce qu'il raconte? mais quel état d'esprit suppose, chez l'historien et dans son milieu, cette histoire racontée par lui comme vraie? En critique religieuse, le premier problème à résoudre est un problème de psychologie historique. C'est pour le savant moderne le seul moyen d'échapper à ses idées subjectives et de se placer dans l'objectivité de l'histoire. Quand il aura déterminé la forme d'esprit d'un auteur ancien et les idées régnantes autour de lui, alors seulement il pourra mesurer le degré de réfraction que la réalité historique a pu subir en venant se réfléchir dans ce miroir.

Prenons un exemple. Dans quel inextricable embarras le critique ne sera-t-il pas, s'il veut d'emblée se prononcer sur les récits merveilleux de l'Évangile selon saint Jean ? Rappelez-vous les étranges fluctuations à cet égard dont Strauss et Renan, après lui, ont donné l'exemple. Mais s'il est impossible autrement que par des partis-pris anti-scientifiques, de décider sur la vérité de tel ou tel miracle, une chose est possible et même relativement facile, c'est de déterminer la forme d'esprit et les conceptions maîtresses de l'auteur inconnu de l'ouvrage. Ce point est susceptible d'une observation directe que chacun peut vérifier à son gré. Il est clair qu'il date d'une époque où l'idée du *Logos* avait pénétré dans certains milieux chrétiens et tendait à y deve-

nir populaire. Cette idée mise au frontispice de l'ouvrage n'en marque pas seulement le caractère, mais il est facile de constater qu'elle domine l'ensemble, qu'elle a déterminé le choix des matériaux et le plan dans lequel ils sont disposés, et a répandu sur les faits et sur les discours attribués à Jésus cette couleur théologique uniforme qui les distingue si fortement de ceux qu'on trouve dans les autres évangiles. N'est-il pas visible alors que toute l'histoire tend plus ou moins à devenir une allégorie?

Les documents religieux peuvent être incertains ou fabuleux. Ce sont toujours des témoins qui, d'une façon certaine, font connaître le milieu où ils ont été écrits et le genre d'esprit de ceux qui les ont écrits, comme de ceux qui les accueillaient avec plaisir ou crédulité. Plus ici le témoignage est indirect, involontaire et inconscient, plus il est positif. Ces sortes de témoignages constituent, à vrai dire, la seule partie scientifique de l'histoire, puisque inhérents au texte même des documents, ils tombent sous l'observation immédiate du savant et l'incessant contrôle de tous.

Étudiés à ce point de vue, replacés dans le milieu historique dont ils sont l'immédiate révélation, parce qu'ils en sont les produits naïfs et spontanés, les livres deviennent des faits très significatifs et d'une signification très certaine. Classés ensuite chronologiquement les uns par rapport aux autres, ce qui est presque toujours possible, même quand les dates précises sont incertaines, reliés entre eux par ce lien de succession et le progrès des idées, ils forment une suite, une chaîne qui fournit à l'histoire une trame solide. Il peut bien y avoir des lacunes entre les jalons de cette chaîne, des parties qui restent obscures, faute de renseignements suffisants; mais l'orientation générale est fixée et l'on peut combler provisoirement ces lacunes, comme dans toute science, par des hypothèses ou des conjectures que des découvertes nouvelles viendront incessamment, comme il arrive chaque jour, ou rectifier ou confirmer. Mais le fait même que le départ est ainsi possible à faire entre ce qui est certainement acquis,

et ce que nous ne devinons que par conjecture, est la preuve qu'une science positive a été fondée.

Telle est la méthode historique constituée entre 1830 et 1850 par les travaux des hommes dont nous venons de citer les noms. La critique biblique en a été entièrement renouvelée dans son fond et dans sa forme. Au lieu d'être l'agrégat de données hétérogènes et de discussions sans fin qu'elle était jusque-là, elle est devenue un important chapitre d'histoire littéraire. Dès 1842, Reuss réalisait ce programme, l'ancien programme même de Richard Simon, dans son *Histoire* des livres sacrés du Nouveau Testament et plus tard dans celle des livres sacrés de l'Ancien. Encore même ce cadre théologique « d'Ancien et de Nouveau Testament » qui n'appartient pas à la science se trouvait-il trop étroit, et de nos jours, Adolphe Harnack s'en est débarrassé et a entrepris une grande *Histoire de la littérature chrétienne* des premiers siècles, où se trouvent réunis, classés et appréciés, non seulement les livres bibliques, mais tout ce qui nous est resté de la production littéraire de cet âge. L'histoire de la Bible vient déboucher dans l'histoire générale et y prendre la place naturelle que lui assignent son originalité et son importance.

Ce n'est pas tout. Une littérature, outre sa valeur morale ou esthétique, est l'expression de la vie intime du peuple ou de la société qui l'ont créée. L'histoire littéraire d'une religion devient ainsi naturellement l'histoire de cette religion. Raconter les phases de la littérature hébraïque c'est raconter, comme on l'a vu dans les ouvrages de Kuenen, de Renan et de Wellhausen, les phases et les destinées de la religion d'Israël; de même la description successive des divers moments de la première littérature chrétienne est, en fait, l'histoire des commencements et des premières transformations du christianisme. Ainsi le christianisme et l'hébraïsme finissent par constituer deux grands chapitres dans l'Histoire générale des religions.

Tel est l'inappréciable service rendu dans ce siècle à notre

science par la critique biblique. La méthode historique qu'elle a inaugurée et fait triompher sans retour est devenue notre méthode commune. Or l'unité de la méthode fait l'unité de la science; elle crée entre tous les savants qui la cultivent, malgré la différence des domaines ou des résultats, une étroite solidarité, disons-mieux, une fraternelle collaboration dont ce congrès est, tout à la fois, le témoignage et le fruit.

II

DES RÉSULTATS DE LA CRITIQUE BIBLIQUE

Il resterait à confirmer cette histoire un peu abstraite de la méthode, par celle des résultats positifs qui ont été acquis par la critique biblique et qui sont d'une valeur assez générale pour être utilisés dans l'Histoire des religions. Mais ici je me trouve dans un grand embarras. C'est d'abord la peur de me perdre dans les détails et de fatiguer votre attention; c'est ensuite la crainte de soulever des protestations plus ou moins légitimes, en donnant comme certaines des solutions que plusieurs contestent encore. Je me bornerai donc à trois ou quatre points sur lesquels il me semble que l'accord scientifique est fait ou sur le point de se faire; ils suffiront à justifier et à consacrer la révolution accomplie.

1° C'est d'abord, dans la littérature hébraïque, le problème de la composition du Pentateuque et des premiers livres qui y font suite, ceux de Josué, des Juges, de Samuel et des Rois. Je ne pense pas qu'en fait de critique littéraire, il y ait une histoire plus instructive et plus belle que celle des études dont ce problème a été l'objet depuis la découverte du médecin Astruc que j'ai déjà mentionnée.

Au lieu d'être une composition homogène, due à un seul auteur, l'œuvre jadis attribuée à Moïse et présentée encore par Bossuet comme le plus ancien livre du monde, est apparue

comme une compilation de plusieurs récits historiques et de trois ou quatre législations de date et de nature différentes. Qui n'a aujourd'hui entendu parler des documents jéhovistes et élohistes qui traversent, comme des cordelettes de diverses couleurs enroulées ensemble, le Pentateuque entier et se prolongent encore dans le livre de Josué, dans ceux de Samuel et même des Rois : documents si faciles à discerner qu'on a publié une édition de ces livres où ces textes parallèles sont imprimés en caractères distincts de manière à les rendre visibles à l'œil le plus distrait. Si le Pentateuque est ainsi formé de documents antérieurs dont le plus ancien, dans la plus complaisante des hypothèses, ne remonte pas au-delà de David, quelle vue nouvelle ce fait matériel ne jette-t-il pas sur toute la littérature hébraïque, sur son mode de formation, sur sa chronologie, et sur la liberté dont jouissaient les compilateurs tardifs qui nous ont ainsi conservé, en les amalgamant, les souvenirs du passé?

Ce n'est pas tout. A côté des narrations historiques, il y a la diversité des codes législatifs, dont trois au moins se détachent très nettement à nos yeux : un code agricole, antérieur à la constitution de la royauté et d'un sacerdoce officiel, d'une époque où les sacrifices étaient offerts par le chef de la famille ou du clan et se terminaient par une sorte de festin auquel les voisins étaient invités, où les fêtes religieuses étaient liées au changement des saisons et à la joie des récoltes de l'année. Puis le code du Deutéronome, œuvre de la prophétie, tendant à la centralisation du culte à Jérusalem et à la proscription de l'idolâtrie, dont la première application semble avoir eu lieu sous Josias. Enfin le code sacerdotal proprement dit dont certaines parties peuvent être anciennes, mais dont la rédaction définitive est certainement postérieure à Ézéchiel. Dans cette succession des lois religieuses n'est-ce pas l'évolution de l'hébraïsme antique qui se déroule sous nos yeux et qui n'atteint son terme qu'à l'époque d'Esdras? On voit quelle signification nouvelle reçoit de tous ces faits la légende recueillie par les Pères de l'Église, sui-

vant laquelle le texte de la *Thora* ayant été ou perdu ou détruit, avait été reconstitué par le célèbre rabbin à qui Dieu l'avait de nouveau littéralement dicté. En tout cas, dans sa rédaction et contexture actuelles, le Pentateuque ne remonte pas au-delà du cinquième siècle avant notre ère et peut-être a-t-il reçu des retouches plus tardives encore. Il ne nous donne pas le point de départ de l'ancien hébraïsme, mais son point d'arrivée. Ce ne sont pas des prémisses ; c'est une conclusion. Toutes les générations, tous les siècles antérieurs au second Temple y ont collaboré et y ont laissé les traces de leur effort et de leurs idées. Du coup toute l'histoire de l'évolution religieuse du peuple d'Israël s'est trouvée transformée.

2° Si le problème du Pentateuque se dressait à l'entrée de l'histoire du peuple hébreu, un autre se présentait à la fin plus obscur encore. Il faut se rappeler ce qu'ont été, non-seulement pour le moyen âge mais encore pour le XVIIe et le XVIIIe siècle, les livres étranges qui portent le nom de Daniel et de saint Jean. Dans leur isolement, ils paraissaient d'autant plus remplis de mystères. Quand on ne les tenait pas pour des livres surnaturels où l'on croyait lire par avance l'histoire du monde jusqu'à nos jours, on n'y voyait que les élucubrations fiévreuses de visionnaires en délire. Une fois en possession de la méthode historique, la critique biblique a déchiffré le mot de ces effrayantes énigmes. Il lui a suffi pour cela de retrouver le moment de leur apparition et de relever, dans leur texte, les allusions aux faits de l'histoire contemporaine. L'apocalypse de Daniel n'avait aucun sens, tant qu'elle était égarée parmi les prophéties de Jérémie et d'Ézéchiel et qu'on la croyait du même âge. Replacée à sa vraie date, au milieu de la persécution d'Antiochus Épiphane et de la révolte triomphante des Maccabées, elle s'illumina des éclairs de cette crise terrible et s'expliqua d'elle-même comme le manifeste d'un peuple qui ne voulait douter ni de son Dieu ni de son avenir. Le secret du livre de Daniel ainsi découvert, celui de saint Jean ne tarda pas à laisser lire le

sien aux lueurs plus tragiques encore de l'année 70. La bête apocalytique finit par être vaincue et l'on put épeler son nom lettre à lettre dans le chiffre mystérieux qui l'avait caché jusqu'alors.

Mais ce n'était là qu'un commencement. Bientôt d'autres livres semblables que l'orthodoxie rabbinique ou chrétienne avait condamnés, en ne laissant subsister que les noms, sortirent de l'ombre. C'est toute une littérature, une floraison étrange qui est venue couvrir deux siècles que l'on croyait jusqu'alors avoir été stériles : Oracles sibyllins chantant en vers grecs l'avènement du Messie et l'avenir du peuple élu, apocalypse d'Hénoch rapportée d'Abyssinie par le voyageur d'Abbadie, Assomption de Moïse, Ascension d'Ésaïe, Vie d'Adam, apocalypses d'Abraham, d'Esdras, de Baruch, Testament des Douze Patriarches : l'ardente imagination de cette époque troublée où tant de vieilles choses vont finir et où toute une création nouvelle s'élabore, ressuscitait les vieux patriarches et les grands ancêtres, qui venaient redire tour à tour à leurs arrière-neveux les secrètes intentions du Très-Haut et leur renouveler la garantie de ses promesses. Ces productions se succèdent en se continuant l'une l'autre, et d'en avoir reconstitué la chaîne brûlante, c'est pour la critique historique, non seulement un titre d'honneur, mais surtout la plus éclatante démonstration de la valeur de ses nouveaux procédés de recherche et d'exégèse.

3° Passons aux premiers temps du christianisme. Les questions multiples et complexes de cette riche et nouvelle littérature n'ont pas été moins heureusement éclaircies. Un problème essentiellement historique les comprend toutes et les résume : celui de l'origine de la grande Église catholique qui apparaît déjà formée dans les écrits d'Irénée, de Tertullien et de Clément d'Alexandrie, avec sa constitution épiscopale et fédérative, sa règle de foi et son recueil d'Écritures chrétiennes qui, venant doubler celui de la Synagogue, fera la Bible de la religion nouvelle, enfin avec sa discipline et

ses sacrements. Comment une si étonnante création religieuse aspirant ouvertement déjà à conquérir l'empire et à régner sur toute la terre, a-t-elle pu sortir des humbles confréries de disciples à demi juives encore qui s'étaient formées en Palestine au lendemain de la mort de Jésus? L'initiateur du mouvement se dénonçait de lui-même. C'était l'apôtre Paul. L'explication historique de ses épîtres vint jeter sur ces premiers temps qui disparaissaient sous une auréole légendaire, un jour surprenant. Elles prirent aussitôt sous l'exégèse de Baur un relief et une vie extraordinaires. Au lieu d'être les chapitres d'une dogmatique tombée du ciel, elles apparurent, ce qu'elles avaient été, les manifestes décisifs de la révolution qui s'accomplissait, les grands coups de hache émancipateurs qui frayaient la voie à la religion du Christ vers l'universalisme de ses missions et de sa doctrine. Elles nous ont fait entrer à la fois dans l'histoire intime de la pensée du grand apôtre et des luttes violentes qu'il eut à soutenir contre ses frères de Judée pour accomplir l'œuvre de son zèle et de son génie. Les lettres aux Galates, aux Corinthiens, aux Romains, aux Colossiens et aux Philippiens sont les actes d'un grand drame qui se déroule. Deux partis sont en présence : le parti judaïsant et le parti paulinien, le parti de la liberté de l'esprit chrétien et celui de la servitude sous la lettre ancienne. Tout cela devient humain et pathétique en même temps. On voit ici comme partout les mêmes passions créer les mêmes conflits et le progrès se réaliser au prix des mêmes disputes, des mêmes violences et des mêmes déchirements.

Cependant l'avenir immédiat ne devait appartenir ni à l'un ni à l'autre de ces deux partis. La masse chrétienne recrutée dans le monde gréco-romain, surtout après l'an 70, ne pouvait épouser ni le christianisme judaïsant des premiers Nazaréens attachés à la circoncision et aux coutumes mosaïques, ni le paulinisme strict qui était trop original et personnel, trop dialectique de forme, trop individualiste d'inspiration, pour devenir alors le symbole et la foi d'une

grande chrétienté populaire. La vérité, c'est qu'il y avait, dès l'origine, entre ces deux tendances extrêmes, une sorte de christianisme hellénistique, se bornant par exemple, comme dans la *Didachè des apôtres* et l'Épître de Jacques, à la doctrine de l'unité de Dieu, de la seigneurie de Jésus le Christ et à la morale juive perfectionnée par l'esprit d'amour de l'Évangile. Ce groupe central s'était formé tout d'abord des prosélytes qui se rattachaient un peu partout aux synagogues, qui lisaient l'Ancien Testament dans la version d'Alexandrie et avaient pris l'habitude d'en pratiquer la partie morale en négligeant les pratiques rituelles et nationales. La ruine de Jérusalem coagula, si j'ose ainsi dire, cette masse chrétienne amorphe et flottante et lui donna avec la cohésion une entière indépendance à l'égard du judaïsme. L'Église suivit une voie moyenne, se constituant en paroisses fortement organisées et éliminant tour à tour de son sein comme hérétiques, les Nazaréens trop fidèles à la foi primitive et les pauliniens trop logiques de l'école de Marcion. Entre l'ébionisme des uns et le gnosticisme des autres passait la grande voie romaine qu'allait suivre la chrétienté.

Ce développement est nettement jalonné par les œuvres de la littérature. A la période apostolique dont il ne nous reste que les lettres de Paul, période d'inspiration universelle, de fraternité égalitaire, de liberté aboutissant facilement à l'anarchie, succède la période d'un christianisme aux angles adoucis et d'une ferme constitution presbytérale que nous révèlent l'Épître aux Hébreux, celle de Clément de Rome, les Actes des Apôtres de Luc et la première Lettre de Pierre. Une troisième période commence avec le règne de Trajan où l'on voit apparaître la théologie johannique et naître l'épiscopat avec les épîtres dites *Pastorales*, la Didachè, les Lettres d'Ignace et le Pasteur d'Hermas. Enfin, avec Justin Martyr et la seconde Épître de Pierre, surtout avec Polycarpe, Théophile d'Antioche et les grands évêques d'Asie, après le mouvement montaniste, dernière convulsion du messianisme apocalyptique, nous atteignons l'époque d'Irénée

et la constitution de l'épiscopat catholique. Tout n'est pas dit sans doute sur les problèmes de détail. On peut discuter tel ou tel point de cette esquisse, déplacer la date de tel ou tel livre. Mais le cadre historique de l'évolution n'en demeure pas moins ferme et les nouveaux documents que depuis quelque temps chaque année presque nous apporte, viennent y prendre une place en quelque sorte marquée d'avance et, loin de l'ébranler, le confirment.

4° Il reste un dernier problème dont je me reprocherais de ne rien dire. Je veux parler de la composition des quatre évangiles. Le quatrième reste dans son isolement majestueux et dans son mystère. Ce mystère ne saurait être définitivement éclairci qu'à l'aide de renseignements nouveaux. Cependant deux points ont été fixés : le premier concerne la date et la patrie de cet évangile. Il n'a pu voir le jour qu'en Asie-Mineure, à Éphèse sans doute et sous le règne de Trajan. Le second point concerne le caractère de l'ouvrage. C'est, comme l'avait bien vu Clément d'Alexandrie, un commentaire spirituel sur la tradition évangélique antérieure qu'il connaît, qu'il suppose connue de ses lecteurs, dont il veut faire jaillir le sens profond et qu'il illustre par de nouveaux miracles et de nouveaux discours. Bien que cet ouvrage d'une inspiration si haute et si pure, d'une composition si méditée et si savante, ait eu pour préparation la théologie paulinienne, celle de l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse de Jean, il n'en demeure pas moins à bien des égards un chef-d'œuvre inexpliqué qui cause à la critique encore aujourd'hui autant d'embarras et d'étonnement que d'admiration.

Elle a été infiniment plus heureuse avec les trois autres. Le problème de leur composition n'est pas sans analogie avec celui du Pentateuque et a été résolu de la même manière par l'analyse rigoureuse et la comparaison soutenue des textes parallèles. Cette littérature qui n'a été fixée sous sa forme actuelle que dans les vingt dernières années du premier siècle, est apparue depuis longtemps comme une littérature de seconde main, ayant derrière elle une autre

série de narrations évangéliques qui ont été absorbées en elle. Le prologue de Luc en est l'attestation suffisante (πολλοί ἐπεχείρησαν...). Il caractérise assez bien les essais antérieurs dont il parle. Il est clair que ces premiers récits ne renfermaient rien touchant la naissance du Christ et de Jean-Baptiste, et qu'ils débutaient, à peu près comme notre second évangile, par le ministère de ce dernier, puisque Luc se promet de reprendre les choses de plus haut. En second lieu, ils présentaient des séries d'anecdotes amoncelées sans ordre précis, puisqu'il s'engage en outre à tout raconter dans une suite meilleure et avec plus d'exactitude. Mais d'autre part, il n'est pas moins clair qu'il ne changera pas le fond de l'histoire dont Théophile comme catéchumène a été déjà instruit et dont il ne veut dans son nouveau récit que confirmer la pleine certitude.

Cela bien constaté, sans parler des indications analogues du vieil évêque Papias, il ne devait pas être impossible de décomposer d'abord cet évangile de Luc et de dégager quelques-uns au moins des documents qu'il avait utilisés. L'opération conduite avec méthode a pleinement réussi. Le premier document découvert comme ayant formé la trame générale de celui de Luc a été un évangile tout semblable en ses parties essentielles, pour le fond et pour la forme, à celui de Marc. Voilà ce qu'a donné tout d'abord la comparaison purement littéraire du texte du troisième évangile avec celui du second. La comparaison avec l'évangile de Matthieu n'a pas été moins fructueuse. Il est apparu avec la même évidence que Luc et Matthieu, tout en restant indépendants l'un de l'autre, ont emprunté les discours de Jésus à une source commune antérieure, avec cette différence que l'un conserve ces discours en groupes compacts et que l'autre les brise et les dissémine aux moments qui lui paraissent les plus convenables, à travers toute sa narration. Chose curieuse, l'évangile de Marc s'est encore retrouvé à peu près en entier dans celui de Matthieu, en sorte que le premier et le troisième évangile se sont trouvés, avec une méthode différente, constitués des

mêmes éléments essentiels auxquels l'un et l'autre ont ajouté sur la naissance de Jésus, sur sa condamnation et sa résurrection, des traditions orales flottantes sans doute dans l'air ambiant ; ces traditions d'un tout autre caractère sont d'une bien moindre valeur sans doute pour l'histoire que le tronc commun, déjà consistant et bien affermi, de la première tradition apostolique, devenue, dès avant 70, le bien commun de toutes les églises.

Ainsi donc une narration évangélique que Marc, au dire de Papias, aurait tirée de ses souvenirs de la prédication de l'apôtre Pierre, des *logia*, un recueil de sentences et paraboles du Maître que le même Papias semble dire avoir été fait en hébreu par l'apôtre Matthieu : voilà la partie essentielle, sinon la totalité de cette première littérature évangélique conservée dans la nôtre. On comprend la portée d'une telle découverte réalisée par la seule critique littéraire. Elle permet d'aborder, avec des chances de succès infiniment plus sérieuses, le problème historique de la vie de Jésus comme l'a prouvé la récente entreprise de notre éminent président, M. Albert Réville, qui avait eu déjà une belle part aux premières analyses littéraires dont je viens de parler. Sans doute notre second évangile a pu subir des retouches et n'être plus identique au premier écrit de Marc ; sans doute aussi, sous la plume de ce dernier, certaines guérisons opérées par Jésus et certains événements de sa vie ont pu revêtir une forme plus merveilleuse et déjà légendaire, comme le prouvent les récits de la multiplication des pains, de la transfiguration et de la malédiction sur le figuier sans fruits à la fin de l'hiver. Il n'en demeure pas moins que la critique historique, grâce à la diversité même des relations parallèles, réussit aisément à faire la soustraction de cette part de légende qui s'attache inévitablement à toute tradition populaire et à retrouver sous cette légère couche de merveilleux le drame de la vie et comme la chair vivante et frémissante du prophète de Galilée. Quant aux paroles de Jésus, conservée dans le recueil des *logia*, à ses paraboles à ses sentences, l'authenticité n'a pas

même besoin d'en être défendue. La médiocrité ne fait pas impunément parler le génie en aucun domaine. On peut embellir, inventer, grossir des miracles; on n'invente pas la parabole du Semeur, ni le Sermon sur la montagne. Le froment se reconnaît toujours au milieu de la paille. Ainsi le travail de la critique purement littéraire et historique n'a pas été non plus vain à cet égard. C'est elle qui, en débrouillant l'écheveau mêlé de la littérature évangélique, a surmonté et le scepticisme de la critique rationaliste et la théorie mythique de Strauss. Sans doute une biographie complète de Jésus reste impossible ; mais il ne l'est pas de ressaisir le caractère de son œuvre, de retrouver sa prédication, de dégager l'originalité de sa conscience religieuse et de reconstituer au moins dans ses grandes lignes le drame de sa vie publique et de sa mort. Son Évangile n'est plus pour nous indistinct. Il tranche sur tout ce qui l'entoure. En en saisissant le principe nous en comprenons la fécondité. L'humble semence que ses mains hardies et confiantes jetaient dans le sol explique la croissance de l'arbre puissant dans les branches duquel les oiseaux du ciel viennent toujours demander un abri.

Je n'aurais pas tout dit, Messieurs, si je ne montrais enfin par quelques mots très brefs, comment la critique biblique, en poussant en avant ses recherches, en est venue à opérer le contact et même une liaison organique entre les deux grandes religions de la Bible et les religions circonvoisines. Il fallait bien tôt ou tard en effet se demander si la religion d'Israël, au moins dans ses origines, pouvait être bien comprise et expliquée historiquement, tant qu'on s'obstinait à tenir le peuple d'Israël lui-même isolé et séparé des autres peuples sémitiques de même langue et de même race. Dans cet isolement était-il possible d'atteindre le sens originel des pratiques religieuses, des coutumes, des traditions communes à la famille entière de ces peuples? N'était-on pas exposé à perdre de vue le sens historique des textes et à le tordre, pour introduire, dans cette antiquité

lointaine, des idées plus modernes? Un savant anglais, trop tôt ravi aux études hébraïques, Robertson Smith, se posa cette question et, dans son beau livre intitulé la *Religion des Sémites*, fit cesser cet isolement et commença à éclairer d'un jour tout nouveau dans l'hébraïsme une foule de choses que l'on interprétait mal ou qu'on négligeait. D'autre part, les découvertes faites dans les textes cunéiformes de la Chaldée ont prouvé la parenté ethnique et religieuse des populations qui l'habitaient et des tribus d'Israël. Un récit parallèle du déluge, des fragments cosmogoniques qu'on a pu nommer une Genèse chaldéenne, et bien d'autres traits de détail ont confirmé la tradition hébraïque qui faisait sortir Abraham du pays d'Ur Chasdim. Plus tard est venu le trésor des briques de Tell-Amarna qui font apparaître sous un jour si nouveau la vie politique, morale et religieuse de la Palestine au XIVe siècle avant Jésus-Christ, et enfin la stèle de Mésa, roi de Moab, où il suffirait de changer le nom du dieu Camosch en celui d'Yahveh pour avoir une page du livre des Juges ou des Rois. Cet élargissement de la base des recherches et du point de vue d'où elles sont conduites, ne s'est-il pas fait dans le sens et au bénéfice immédiat de l'Histoire des religions?

Il n'en va pas autrement pour les origines historiques du christianisme, sans parler de ses développements ultérieurs. Ici pas plus qu'ailleurs, il n'y a eu autogenèse et indépendance absolue. Entre la religion des prophètes et celle du Nouveau Testament, le judaïsme des derniers temps, j'entends surtout celui qui se développe à partir de la révolte macchabéenne et va jusqu'à la destruction de la nationalité juive, forme un anneau nécessaire dont l'importance grandit de jour en jour, à mesure que s'accroît la richesse des documents littéraires que l'on découvre. Cette période a pris déjà une physionomie toute nouvelle. On voyait depuis les conquêtes d'Alexandre les religions strictement nationales mourir, se dissoudre, se mêler et se fondre dans une sorte de chaos religieux. Le judaïsme avait-il échappé à ce mouve-

ment de syncrétisme? Était-il resté impénétrable aux idées étrangères, ou bien avait-il reçu, lui aussi, des éléments nouveaux qui le faisaient entrer en fermentation? Longtemps on a pu soutenir que les influences du monde grec ou du monde orientale s'étaient arrêtées à la surface de la foi juive, sans en toucher le fond. Et cependant que de conceptions nouvelles on voit surgir avec le livre de Daniel, conceptions que les anciens prophètes n'auraient ni reconnues ni avouées ! Est-il rien de plus surprenant, de plus éloigné de l'ancien judaïsme que le livre d'Hénoch, en ce qui regarde la démonologie, la lutte entre Dieu et Satan, la géhenne et le paradis, la question de l'origine du mal et de la mort, la notion de Dieu, celle d'un Messie descendant du ciel et d'une Jérusalem préexistante prête à venir sur la terre? Toute la littérature apocalyptique témoigne de ce changement. Il n'est plus regardé comme impossible que les Esséniens aient dû leur origine, au moins en partie, à l'influence de conceptions religieuses extra-bibliques. Tout cela ne dénonce-t-il pas en Palestine une fusion d'idées, une fermentation et des aspirations qui sont comme les signes avant-coureurs de la grande éclosion qui va paraître ? Sans doute la personnalité de Jésus n'est pas expliquée par là, et, sans sa personne, le christianisme reste inexplicable. Mais ce que l'on comprend mieux, après l'étude du mouvement messianiste et apocalyptique au milieu duquel il apparaît, c'est le tour de sa conscience religieuse, la forme eschatologique de sa prédication et de sa morale, le succès puissant de sa parole tombant dans des âmes toutes préparées à la recevoir.

Les études sur la théologie synagogale professée au temps de Jésus dans les écoles pharisiennes n'ont pas fait moins de progrès. Il me suffira de rappeler deux ouvrages entre beaucoup d'autres qui permettent à chacun d'en juger : l'*Histoire du peuple d'Israël au temps de Jésus* (3e édit., 1898) de Schürer et la *Théologie juive* de F. Weber dans l'édition nouvelle qu'en ont donnée Delitzch et Schnedermann. Que de liens nouveaux apparaissent entre cette théologie anté-

chrétienne et celle du Nouveau Testament? Celle-ci pourrait-elle désormais s'expliquer sans celle-là? Avec quelle clarté surtout voyons-nous maintenant que la théologie de Paul n'est qu'une transformation de celle que l'étudiant Saul de Tarse avait apprise aux pieds de Gamaliel! De la même manière la théosophie judéo-alexandrine se prolonge distincte dans les épîtres aux Éphésiens ou aux Colossiens, dans l'épître aux Hébreux et dans le quatrième évangile. Ainsi la liaison s'établit d'une religion à l'autre, et la transition se dessine. Sans aucun doute la révolution a été profonde; un esprit organisateur tout nouveau souffle dans les œuvres chrétiennes. Il serait puéril de vouloir déduire logiquement de données antérieures, ce qui est le fruit d'une inspiration créatrice, toujours mystérieuse en son essence profonde. Mais, si l'édifice est nouveau, il n'est pas moins de plus en plus visible que c'est avec les moellons de l'ancien qu'il se construit et même, à la fin, se couronne. Ni l'histoire de l'hébraïsme ni celle du christianisme n'est séparable des autres systèmes religieux. Une étroite solidarité les relie. Ce que la logique de la méthode historique promettait en théorie, ses œuvres ont commencé de le réaliser en fait et le réaliseront encore mieux chaque jour.

Avant de clore ces considérations que je sens à la fois trop longues et insuffisantes, qu'il me soit permis de relever le caractère éminent de cette méthode historique devenue la nôtre dans tous nos domaines respectifs. Elle est par principe et elle rend l'Histoire des religions essentiellement irénique. Elle a mis fin parmi les savants aux polémiques religieuses d'autrefois. Elle ne se comporte en alliée ou en auxiliaire d'aucun culte. Elle les étudie tous avec respect et bienveillance; elle ne s'arroge le droit d'en juger aucun. La seule mission qu'elle se donne, c'est d'étudier objectivement les faits religieux, de saisir les conditions de leur origine et les lois de leur succession. Mais toute métaphysique reste en dehors de ses frontières et au-delà de son ressort. Chaque foi particulière demeure entièrement libre de donner à l'his-

toire une fois reconstruite l'interprétation dogmatique qui lui convient. Où s'arrête l'observation positive des faits, s'arrête notre science. Voilà pourquoi toutes les théologies sont, au fond, désarmées contre elle. Voilà pourquoi, avec une parfaite sincérité, vous faites appel à tous les chercheurs de bonne volonté quelle que soit leur religion personnelle. Et tous en vérité travaillent pour vous, même en vous combattant, car ils ne peuvent rectifier une de vos conclusions provisoires sans vous rendre service. En définitive vous servez la cause de la religion elle-même ; car personne mieux que vous, en en scrutant les origines, n'en aura mis au jour la racine immortelle ni montré mieux le rôle capital qu'elle n'a cessé de jouer dans le développement moral et politique des sociétés humaines, depuis les plus sauvages jusqu'aux plus cultivées. Vous pouvez donc supporter avec patience d'être encore parfois méconnus ou calomniés. Vous avez pour vous le siècle qui va venir. Ce que vous avez si laborieusement commencé, d'autres le poursuivront avec plus de succès encore, et il en sera de cette science nouvelle, comme de toutes les autres : après être née péniblement et avoir été dédaignée à ses débuts, adoptée bientôt par les esprits cultivés, elle fleurira et fructifiera pour le bien et la paix de l'humanité.

ISLAMISME ET PARSISME

Mémoire lu à la séance générale du 6 septembre, à la Sorbonne, par
I. GOLDZIHER, professeur à l'Université de Buda-Pest.

I

Mesdames, Messieurs,

Il y a déjà beau temps que l'on se contentait de cette affirmation commode : L'islamisme a jailli d'un seul jet et « au plein jour ».

Plus nous avançons dans l'examen critique des anciens documents de l'islamisme tel qu'il s'est fait pendant ces dernières années, plus nous sommes convaincu que la tradition musulmane (Ḥadîth) qui, chronologiquement, est après le Koran notre plus ancienne source de renseignements, ne nous fait remonter, que dans une très faible mesure, à la première enfance de l'islam [1] : elle nous offre plutôt l'image de tendances souvent opposées les unes aux autres, et qui n'ont pas encore revêtu la forme arrêtée que prendra l'orthodoxie musulmane dans l'immobilité actuelle du système et la cristallisation des rites.

Cette conviction se généralise de plus en plus. En utilisant les riches matériaux de cette tradition, où les musulmans voient des documents corroborant leur livre sacré, nous dépassons de beaucoup la méthode critique que l'école musulmane a pratiquée d'une façon rationnelle depuis le IIe siècle de l'hégire.

1) Snouck Hurgronje dans *Litteraturblatt für orientalische Philologie*, I (1884) p. 417.

Nous sommes devenus plus sévères et plus circonspects à l'égard de cette littérature. Personne, parmi ceux qui s'occupent sérieusement d'études islamiques, n'oserait puiser au hasard à la source des maximes *attribuées* à Mohammed et à ses compagnons pour en tirer un tableau de l'ancien état des choses et des doctrines primitives de l'islamisme. La critique historique moderne nous met en garde contre cette façon antédiluvienne de considérer les choses. Les luttes des partis politiques et religieux nous ouvrent l'intelligence de ces documents et nous révèlent les affirmations ou les aspirations que telle parole de Mohammed ou tel renseignement d'un « compagnon » du Prophète devait servir à étayer ou à combattre.

Les études critiques de la tradition musulmane nous aident à saisir les problèmes fondamentaux de l'histoire religieuse dans le domaine de l'islamisme et à en préparer la solution.

Mais elles représentent seulement une seule série des observations dont la connaissance est de la haute importance scientifique pour nos travaux.

Une autre série d'éléments doit compléter notre investigation historique. Tandis que la première série s'occupe avant tout de l'évolution due à des forces *internes*, nous devons en même temps diriger notre attention sur les *influences étrangères* qui eurent une importance déterminante sur la formation et le développement de l'islamisme. Et en parlant ainsi je ne songe pas seulement à l'*islamisme populaire* tel qu'il se constitua dans les différentes provinces de la foi islamique, englobant partout des éléments anté-islamiques, mais encore à sa formation *universelle*, canonique, dès les temps les plus reculés de son existence.

Tout manuel élémentaire de l'histoire du moyen âge nous apprend que l'islam fut soumis dès son origine à des influences juives et chrétiennes et que Mohammed lui-même travailla sur des données juives et chrétiennes. Ces influences continuèrent à se faire sentir d'une façon positive ou négative,

même pendant les premières générations qui suivirent la mort du Prophète. On a toujours admis dans l'islam, sans l'avouer, l'intervention d'éléments juifs et chrétiens[1]; mais, d'autre part, tout en proclamant hautement ce point de vue, on rejetait les enseignements et les usages du judaïsme et du christianisme; on les écartait, on réagissait contre eux. « *Châlifûhûm* » — « Distinguez-vous d'eux, » telle est la formule usitée[2]. Cependant cette réaction doit être considérée, elle aussi, comme symptôme d'une relation spirituelle et d'une influence intime.

Jusqu'à présent on a accordé moins d'attention à un des éléments les plus importants du développement religieux de l'islamisme, je veux dire l'élément *persan*. Il a exercé, sous les deux formes de l'*emprunt* et de la *réaction*, une influence déterminante sur la formation du caractère de l'islam. L'influence du parsisme sur l'islamisme est une des premières questions qui s'imposent à quiconque s'occupe de nos études. Elle exige, pour être bien traitée, une connaissance également profonde des religions persane et musulmane; dans ce domaine, M. *Blochet* est le seul qui jusqu'à présent ait abordé la question dans quelques articles publiés par la *Revue de l'Histoire des Religions*[3], et qui ait fourni, pour la solution du problème, des matériaux importants; je me permettrai de signaler tout particulièrement, tant au point de vue philologique qu'à celui de la science des religions, l'excellente étude, dans laquelle il a montré l'origine persane de la conception musulmane de Borak, le cheval ailé, sur lequel le Prophète est censé avoir accompli son ascension[4].

Quoique je ne sois pas moi-même un iranisant de profession, je me propose, dans cette conférence, de donner un

1) Cp. *Muhammedanische Studien*, II, p. 382-400 : *Hadith und Neues Testament.*

2) *Revue des Études juives*, XXVIII, p. 75 suiv.

3) V. XXXVIII et XL de la *Revue.*

4) *Revue*, XL, p. 213.

aperçu de l'étendue du problème et d'en exposer quelques données principales.

Un des chapitres les plus captivants de l'histoire de la civilisation est de rechercher les influences variées que la civilisation sassanide a exercées sur les différentes parties de l'humanité, géographiquement séparées l'une de l'autre. Même dans la langue et dans les monuments artistiques de la nation à laquelle j'appartiens, on peut observer des traces très remarquables de cette influence. Depuis le temps des migrations des anciens Hongrois, avant qu'ils pénétrassent dans le pays limité par les Karpathes, nous continuons à employer, de nos jours encore, pour nous borner à la nomenclature religieuse, les mots empruntés au persan pour désigner Dieu : *isten* (pers. *izd-ân*); le diable, le mauvais principe : *ördög* (pers. *druga*); de même dans le domaine profane, un reste des *daêva* (*dévaj*, gaillard) s'est conservé. Nos archéologues et nos historiens de l'art découvrent de plus en plus dans les anciens monuments de notre art des vestiges et des résidus d'éléments persans.

La constatation de pareilles influences sur l'arabisme est pour ainsi dire palpable. C'est le contact immédiat et permanent avec la civilisation sassanide qui donna aux Arabes, réduits à leur seule poésie, la première impulsion qui devait permettre à une vie intellectuelle plus profonde de s'épanouir. Je persiste, par exemple, dans ma thèse formulée jadis et acceptée par M. Brockelmann dans son « Histoire de la littérature arabe », que l'historiographie des Arabes a ses racines dans la littérature des Annales royales des Persans, qu'il n'y aurait pas d'historiographie arabe sans l'impulsion première que les littérateurs arabes ont reçue de la Perse et qui les a conduits à rechercher et à conserver les souvenirs historiques de leur nation[1]. Les Arabes antéislamiques n'avaient aucun sens historique. Leurs plus anciens souvenirs remontent à peine à une époque antérieure au VIe siè-

1) Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur*, I, p. 134.

cle après J.-C., en faisant exception pour les traditions relatives à la migration des tribus du sud de l'Arabie vers le nord. Les événements du passé le plus rapproché étaient voilés pour eux et flottaient dans le nuage du mythe.

C'est le contact avec la culture persane — contact qui remonte aux temps les plus reculés de l'islam[1] — qui imprima sa direction et son but au développement de la vie intellectuelle des Arabes.

L'action de l'élément persan sur la formation religieuse fut très profonde, aussitôt que l'islam se fut établi sur le domaine géographique de l'ancien parsisme et eut apporté aux adorateurs de Zoroastre, à l'aide de l'épée, la foi au Prophète de La Mecque et de Médine. L'occupation de l'Irak par les musulmans est un des facteurs les plus décisifs de la formation religieuse de l'islam.

Des théologiens persans introduisirent dans la religion nouvellement acceptée leurs points de vue traditionnels. Les conquérants enrichirent la pauvreté de leur propre fond religieux par des éléments que leur procurait l'expérience d'une vie religieuse profonde, comme celle des Persans qu'ils avaient vaincus. C'est pourquoi on ne saurait attacher trop d'importance pour la formation de l'islam au mouvement intellectuel qui naquit dans l'Irak et qui se rattache aux écoles de Basra et de Koufa. Il n'y a pas lieu de s'étonner si ce développement local emporta dans son courant maint élément persan[2].

Ces influences atteignirent leur complet développement lors de la grande révolution que l'État musulman subit vers l'an 128 de son ère, à la chute des Omayyades auxquels succèdent les Abbasides.

Ce ne fut pas seulement le renversement politique d'une

1) Le calife 'Othmân invita à sa cour le chrétien Abu Zubeid Harmala b. Mundir qui avant l'apparition du Prophète avait « visité les rois persans et connaissait leurs mœurs » (min zuwwâr al-mulûk wa-châṣṣatan mulûk al-'adjam wakâna 'âliman bisijarihim). *Aghânî*, XI, p. 24.

2) Cp. Blochet, *Revue de l'Hist. des Religions*, XXXVIII, p. 447.

dynastie, mais bien plutôt une révolution religieuse d'une très grande portée. Au lieu du gouvernement mondain des Omayyades qui avaient conservé les traditions arabes dans leur résidence de Damas, aux confins du désert, c'est dès lors le régime théocratique des Abbasides qui fondèrent l'État sur des principes à la fois politiques et ecclésiastiques. Ils établissent leur résidence à Anbar et à Bagdad, centre du royaume des Sassanides que l'islam a renversé. Ils en adoptent les traditions. Leur titre n'est plus celui d'un cheikh arabe, mais celui d'un roi persan; ils font reposer leur autorité sur la *légitimité*, en tant que « Enfants du Prophète », absolument comme dans le royaume persan des Sassanides le pouvoir était fondé sur la légitimité. Comme eux, les Abbasides veulent restaurer la vraie religion tombée en désarroi sous leurs prédécesseurs. Leur royaume est un État ecclésiastique; eux-mêmes ne sont plus des chefs profanes, mais des chefs religieux. Ils se considèrent, pour ainsi dire, comme *bâghî*, « divins », comme les Sassanides[1]; c'est ainsi que ces derniers se représentent sur leurs monnaies.

Dans leur entourage, on est parfaitement conscient de cette relation de la nouvelle institution des califes avec la conception de la royauté persane. Tandis que le calife omayyade 'Abdalmalik reproche à son poète de cour d'employer les attributs d'un roi persan pour le glorifier[2] — et il ne s'agissait que d'un diadème (*tâdj*)[3] — le prince et poète abbaside célèbre

1) *Journal asiatique*, 1895, I, p. 167; *Zeitschrift der d. morgenl. Ges.*, XXI (1867), p. 429, 458; James Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire de la Perse* (Paris, 1885), p. 40; *Sacred Books of the East*, XXIV, p. 171.

2) *Aghânî*, IV, p. 158.

3) Cp. Bratke, *Religionsgespräch am Hofe der Sassaniden*, p. 193, note 1. Aux yeux de l'Arabe le *tâdj* (cp. Noeldeke, *Fünf Mo'allaqât*, I, p. 36 sur 'Amr b. Kulthûm, v. 26) est l'attribut caractéristique de la dignité royale persane. On composa des légendes sur le *tâdj* du Khrosrou (Ibn Hischâm, p. 42, 4). D'autre part un chroniqueur syrien remarque expressément que Mu'âwija ne portait pas la *kelîla* (= tâdj). Mais cela n'empêche pas que la légende mohamétane ne considère le diadème comme attribut du pouvoir d'un roitelet arabe (Ibn Hischâm, 441, 12).

le calife de cette façon dans un poème didactique historique : « il ressemble au Perse Ardeschir, lorsqu'il restaurait un royaume anéanti[1]. » Cette restauration fut liée dès le début à l'idée qu'on se faisait de la dignité des califes. Non seulement leur cour, leur organisation administrative, le système des dignités de l'État et l'étiquette se conforment au modèle de la royauté persane ; mais la signification *interne* du califat est formulée d'après la conception persane : ils sont les gardiens de l'*économie divine*. L'État lui-même devient une institution religieuse, une église universelle, à la tête de laquelle se trouve le successeur légitime du Prophète, le « calîfat Allâh ». Le gouvernement procure à la religion la plus haute considération. Un gouvernement vraiment digne de ce nom agit d'accord avec la religion ; le gouvernement est apparenté à la religion, grâce à sa parfaite union avec elle ; c'est pourquoi l'on peut dire que le gouvernement est identique à la religion, que la religion est le gouvernement du peuple[2]. Ce sont là des maximes entièrement musulmanes. Or le livre d'où elles sont extraites n'est pas celui d'un législateur musulman, mais un livre pehlvi, le *Dinkard*, datant des derniers temps du parsisme productif.

Vous voyez quelle influence profonde la conception sassanide de l'État a exercée sur la royauté abbaside et comment elle en a fait valoir l'idée théocratique. Vous voyez comment cette dernière est née dans l'atmosphère persane. De même, dans son application et dans ses effets pratiques, on sent passer un souffle de tradition persane. Au lieu de l'indifférence confessionnelle, qui domine sous les Omayyades, c'est le *confessionnalisme* qui devient principe dirigeant du gouvernement et prend place sur la scène de l'empire.

1) *Dîwân d'ʿAbdallâh b. al-Muʿtazz*, I, p. 128, 15 ; ce poème fut publié séparément par M. Lang, *Muʿtadid als Prinz und Regent, ein historisches Heldengedicht von Ibn al-Muʿtazz*, dans *Zeitschr. d. deutsch. morgenl. Ges.*, XL (1886), p. 563 et suiv.

2) Justi, *Geschichte des alten Persiens* (Berlin, 1879, Hist. univ. d'Oncken), p. 221. Quant aux doctrines politiques persanes, cp. Wilhelm, *Königthum und Priesterthum im alten Eran*, dans *ZDMG.*, 1886, p. 102-110.

L'historien doit donc considérer comme un fruit de l'influence persane le confessionnalisme qui règne officiellement dans l'islam depuis le IIe siècle. En cela le califat n'a fait que suivre la tradition du royaume *bâghi* persan. Tandis que les Omayyades regardaient avec un souverain mépris les théologiens qui les contrecarraient[1], le dogme constitue dès l'abord le souci principal des premiers Abbasides. Ils inaugurent leur empire en s'efforçant de conserver la *Sunna* dans le gouvernement, en formulant des dogmes sur des questions transcendentales, alors que des fanatiques comme Ma'mûn s'efforcent de les faire accepter; enfin, en persécutant les hérétiques et ceux qui pensent autrement qu'eux. Parmi leurs actes politiques, je me contenterai de signaler la persécution des Anti-Muʿtazilites et des *Zindîks*[2], façon persane de désigner les hérétiques qui, bientôt après l'institution du califat abbaside, deviennent les victimes d'une sorte d''inquisition musulmane[3].

« Dieu a ceint les Abbasides de deux glaives : l'un est appelé à défendre et à reculer les frontières de l'État; l'autre doit affermir la foi dans sa forme dogmatique et punir l'incrédulité et l'hérésie[4]. »

Les Abbasides héritent donc de leurs prédécesseurs sassanides la persécution religieuse, ainsi que le système du confessionnalisme et de l'intolérance. Comme eux, ils exercent aussi leur pouvoir sur les opinions religieuses de leurs sujets[5]. De cette façon, la distinction persane de *bih-dîn* et *bed-dîn*, bon croyant et mauvais croyant, devient un principe vital de l'islam. Elle n'appartient pas au mouvement arabe

1) *Muhammedanische Studien*, II, p. 32.

2) C. *Actes du XIe Congrès des Orientalistes* (Paris, 1897). Troisième section p. 70, note 3.

3) *Transactions of the IXth Congress of Orientalists* (London, 1892), II, p. 104-106.

4) *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.*, XIII (1899), p. 325, note 3.

5) Spiegel, *Die traditionelle Litteratur der Parsen*, II, p. 78.

originel, qui s'est continué dans l'indifférentisme confessionnel des Omayyades.

II

Si l'influence persane se manifeste dans la transformation de tout l'esprit public de l'islam, elle a aussi laissé des traces dans quelques particularités légales.

Sans aller jusqu'à dire avec le grand maître de la philologie persane, *Frédéric Spiegel*[1], que la racine même de la tradition de l'islam, cette forme fondamentale de ses préceptes religieux, plonge dans le parsisme, nous ne pouvons cependant pas, en étudiant le Ḥadîth, ne pas reconnaître l'influence de l'élément persan sur quelques particularités de son contenu.

Il ne nous suffit pas de penser à l'importance qu'a eue l'Irak, la terre classique de l'ancienne culture persane, avec ses efforts théologiques couronnés de succès, dans le développement de la foi et de la loi dans l'islam ; il faudra également penser à la part que les populations de ce pays prirent dans le développement de l'esprit musulman, alors que leurs pères étaient encore de fidèles adeptes de la religion de Zoroastre et qu'ils introduisirent dans leur nouvelle confession toute la piété du parsisme.

Je ne pense pas que vous preniez grand intérêt à l'énumération d'une série d'analogies entre les particularités religieuses et rituelles de la littérature traditionnelle musulmane et les prescriptions de la religion persane. Le chapitre concernant la pureté et l'impureté rituelle — autant qu'il ne s'agit pas des survivances des anciens *tabous* païens — a vu le jour sous l'influence de l'idée religieuse persane ; la tradition musulmane en garde des traces, quoique, au temps où s'est développée cette législation rituelle, on éprouvât naturellement le besoin de ne pas calquer servilement la manière de voir persane sur la pureté et l'impureté.

1) *L.c.*, p. 74.

Vous connaissez l'idée persane qui se trouve aussi dans le judaïsme, de la souillure attachée au cadavre. Je citerai simplement comme réaction musulmane le passage suivant du Hadîth :

« Un client de l'Anṣârien Abou Waḥwaḥ raconte : Nous avions lavé un mort. Puis nous voulions nous-mêmes nous purifier en nous lavant. Alors Abou Waḥwaḥ s'avança et dit : Par Dieu, nous ne sommes souillés ni comme vivants ni comme morts [1]. »

Ce simple récit nous permet d'observer la trace d'une influence qui n'avait pas encore revêtu une forme définitive. C'est un signe de l'opposition contre l'infiltration des usages persans.

Ce n'est pas le moment de faire aujourd'hui une exposition proprement dite de ces éléments; vous me permettrez cependant de passer en revue d'une façon tout à fait aphoristique quelques données formelles et quelques points de vue de la pensée religieuse de l'islam, qui semblent déjà témoigner d'une profonde influence parsie à l'époque postérieure à Mohammed.

1. — Dans l'islamisme, la récitation seule des textes sacrés, particulièrement du Koran, passe, dès une époque très reculée, pour un acte religieux méritoire. Il ne s'agit pas là de prières ou de formules religieuses, mais de la lecture, personnelle ou faite par d'autres, du livre révélé ou de portions considérables de ce livre. Ceux qui sont au courant de la littérature musulmane ont assez souvent lu, à la fin des commentaires de chaque sourate, des notes sur le mérite et la récompense que procure la lecture d'un chapitre séparé ou du Koran tout entier [2]. A mon avis, cette idée du mérite de la lecture du texte révélé est un écho de l'idée persane du mérite de la récitation du Vendidad. « Un court Yaçna aussi bien que le plus long Vendidad-sade peut servir pour être lu

1) *Usd al-ghâba*, V, p. 320.
2) *Muhamm. Studien*, II, p. 156.

dans l'intérêt de personnes particulières, soit pour des morts qui par là obtiennent la rémission de leurs péchés, soit aussi pour des vivants, par procuration et dans le même but ; car, puisque l'homme ne peut pas vivre sur la terre sans commettre de péchés, il est nécessaire de se faire lire de temps en temps le Vendidad pour se délivrer par là de ses péchés[1]. » La récitation de son livre sacré doit procurer au musulman le même résultat pour le salut de son âme. Comme chez les Persans, la récitation du livre saint est pratiquée chez les musulmans plusieurs jours après le décès d'un membre de la famille ; de nos jours encore, nous pouvons observer cette coutume (*ḳirâje,* vulg. *grâje*) dans les familles musulmanes, lors des visites de condoléance. Pour montrer le lien persan de cet usage, je me bornerai à renvoyer à l'étude de M. *Söderblom* sur les *Fravashis*, pour ce qui concerne la récitation du Vendidad comme coutume persane de la fête des morts[2].

Puisque nous sommes à un usage de deuil, vous me permettrez bien, en passant, de faire encore une observation. J'ai exposé une fois en détail combien l'éthique musulmane condamne sévèrement certaines expressions de deuil pour un mort et je ne reproduirai pas les sentences du Prophète dans lesquelles cette idée est exprimée. J'en ai cherché jadis la cause dans la soumission que l'islam exige de ses croyants[3] ; je ne puis cependant pas m'empêcher de signaler la ressemblance frappante que le parsisme offre à ce point de vue : « La détresse de l'âme ne doit pas être augmentée par le deuil ; les Fravashis des fidèles ne demandent ni lamentations ni pleurs aux cérémonies et aux bénédictions qu'on leur consacre. Ceux qui ont fait des lamentations sur un mort subissent en enfer la punition de crier avec la tête coupée[4]. »

2. — La doctrine eschatologique de la balance (*mîzân*) sur

1) Spiegel, *Eranische Alterthumskunde*, III, p. 577.

2) *Revue de l'Hist. des Relig.*, XXIX, p. 241.

3) *Le culte des morts et des ancêtres chez les Arabes* (*Revue*, X, p. 356 et suiv.).

4) Söderblom, *l. c.*, p. 254.

laquelle les bonnes et les mauvaises actions de l'homme sont pesées après sa mort, est empruntée au parsisme et implique une évaluation *arithmétique* des actes éthiques et religieux. (M. Williams Jakson [1] a démontré l'origine aryenne de cette idée.) Comme dans les livres sacrés des Parsis [2], la valeur des bonnes et des mauvaises actions est calculée dans l'islam [3] d'après des unités de poids. « On comptera un ḳinṭâr de bonnes œuvres à celui qui lira mille versets du Koran dans une nuit [4]. » Le Prophète dit : « Celui qui fait la prière (ṣalât al-djinâza) auprès de la civière d'un mort, mérite un ḳîrâṭ; mais celui qui assiste à la cérémonie jusqu'à ce que le mort soit enterré, mérite deux ḳîrâṭ, dont l'un est aussi lourd que le mont Oḥod [5]. » La petite purification (wuḍû', comme celle qu'on fait par exemple avant la prière) vaut un mudd (modius), la purification complète (ghusl) vaut un ṣâʿ [6]. »

« La prière en commun a vingt-cinq fois plus de valeur que la prière individuelle. » C'est pourquoi Al-Mouzanî, un élève marquant de l'imam Al-Schâfiʿî, une des principales autorités du IIe siècle, avait l'habitude de dire vingt-cinq prières individuelles comme compensation, lorsque le hasard lui faisait manquer la prière en commun [7]. ʿAbdallâh b. ʿAbbâs enseignait ceci à ses enfants : « Faites le pèlerinage à pied; car celui qui va à pied aux sanctuaires, gagne par chaque pas 700 vertus méritoires de celles du sanctuaire, dont chacune separément en vaut 100.000 autres [8]. » Les considérations

1) *Actes du Xe Congrès des Orientalistes* (Genève, 1894).— Deuxième partie, I, p. 67 et suiv.

2) Spiegel, *Tradit. Litt. der Parsen,* II, p. 87.

3) Cp. Blochet dans la *Revue*, XL, p. 232, note 2.

4) Al-Dârimî, *Sunan*, p. 440. — Al-Schejbânî, disciple d'Abu Ḥanîfa, rapporte (*Âthâr*, éd. Lahore, p. 93) que la lecture de chaque mot du Koran équivaut à dix bonnes œuvres; la formule *ALM*, dont on évalue chaque lettre à un mot séparé, compte elle seule pour trente.

5) *Usd al-ghâba*, I, p. 172.

6) *Ibid.*, V, p. 586.

7) Ibn Khallikân, éd. de Wüstenfeld. n° 92.

8) Al-Ghazâlî, *Iḥjâ ʿulûm al-dîn*, I, p. 250.

pratiques qui sont liées à de telles mesures ne font pas défaut. Si un homme pieux émigre de La Mecque à Jérusalem, il sait que ses prières perdent les trois quarts de leur valeur. A La Mecque, une prière en vaut cent mille ordinaires; à Jérusalem, elle n'en vaut que vingt-cinq mille [1].

Ajoutez à cela d'autres considérations arithmétiques. Par exemple, on peut perdre des quantités déterminées des sommes de mérites précédemment gagnées. « Celui qui a un chien dans sa maison, à moins que ce ne soit un chien de berger, diminue chaque jour ses *bona opera* de deux ḳirâṭ [2]. »

On reconnaît sans peine ici le calcul des bonnes et des mauvaises actions fait d'après des mesures et des poids déterminés, tel qu'on le rencontre à chaque ligne dans les livres religieux des Parsis. « Chaque pas fait pour accompagner un cadavre est une bonne œuvre d'une valeur de 300 stîr; chaque stîr vaut quatre dirhem; de sorte que 300 stîr font 1.200 dirhem [3]. » Si, en des circonstances rituellement inadmissibles, on souille le feu sacré par son regard, on commet un péché de douze dirhem; on exprime exactement en chiffres la somme en poids du péché pour chaque contact plus intime; la progression peut monter jusqu'à quinze tanâvars [4]. » Faire un pas sans ceinture est un péché d'un farmân, en faire quatre est un péché d'un tanâvar. » Un tanâvar = 1.200 dirhem [5].

3. — Sous un autre rapport aussi, le Ḥadîth musulman a emprunté au système parsi les caractères formels des relations numériques. Un coup d'œil superficiel jeté sur les écrits sacrés des Parsis permet de voir le rôle que jouent les analogies de chiffres dans leurs données numériques, où les mêmes nombres reviennent dans chaque ordre numérique (unités, dizaines, centaines, milliers). Et ce sont parfois des

1) Mudjîr al-dîn, *al-Ins al-djalîl*, p. 263.
2) Al-Damîrî, *Ḥajât al-ḥajwân*, II, p. 101.
3) *Sad-der*, XII, 8.
4) *Ibid.*, chap. LXVIII.
5) *Ibid.*, LXXXII, 2.

chiffres très élevés. Le livre Mainôgi-Khirad (XLIX, 15) compte 99.999 esprits protecteurs des justes, autant de démons et de méchants ennemis qui sont en lutte contre le monde céleste et bon, tandis que le Sad-der (XIII, 4), se contente de 9.999. On retrouve les mêmes relations numériques dans les actes rituels. Pour l'offrande des morts, on ordonne « 33 haricots et 33 œufs » ; je renvoie, à cette occasion, à ce que James Darmesteter a exposé à propos de la signification de ce nombre 33 chez les Iraniens [1]. Comparez à cela la forme musulmane de pareilles données. Je citerai à dessein les plus anciens renseignements fournis par le Ḥadîth. 33 anges portent au ciel les louanges des hommes. S'il est question du mérite des litanies pieuses, on parle de 33 tasbiḥ, 33 taḥmîd, 33 takbîr, etc. [2], nombre qui de nos jours encore se trouve dans les litanies de maintes communautés mystiques [3]. La foi a 333 voies [4]. Quand le fidèle fait sa génuflexion pour la prière, 333 os et 333 nerfs louent Dieu [5].

Vous voyez que les sentences attribuées au Prophète vont jusqu'aux centaines dans la formation de tels nombres.

Cela nous conduirait trop loin si, à propos de ces éléments formels, nous voulions faire un exposé spécial des emprunts matériels que la loi et l'usage musulmans ont faits aux éléments persans. D'autre part, je ne voudrais pas que ce chapitre se terminât vide de faits, et vous me permettrez tout au moins, pour indiquer l'étendue du problème qui s'offre encore à l'étude historique de l'islam dans ce domaine, de choisir deux exemples pris aux deux extrêmes : ce qu'il y a de plus grand et ce qu'il y a de moins important au point de vue religieux.

Par ce qu'il y a de plus grand, j'entends l'institution mu-

1) *Le Zendavesta*, I, p. 13, note 36.

2) *Muwaṭṭa'*, I, p. 81; al-Buchârî, *Faḍâ'il al-aṣḥâb*, n° 10.

3) Dupont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes* (Alger, 1897), p. 323.

4) *Ḳût al-ḳulûb*, I, p. 83.

5) Al-Dâraḳuṭnî *apud* al-Balawî, *Alif-Bâ*, I, p. 371.

sulmane de la prière, cet hommage que l'esclave de Dieu rend en se prosternant dans la poussière devant le rabb el-'âlamîn, le maître de tous les mondes. Il faut certaiment faire remonter à une origine persane la détermination du *nombre* des répétitions quotidiennes de ce rite qui est né sous l'influence du judéo-christianisme. La prière instituée par Mohammed lui-même était originairement fixée à deux moments de la journée : il s'y ajouta plus tard, encore dans le Koran, un troisième moment que Mohammed lui-même nomma le *moyen* (*al-wusṭâ*) : la prière du matin, la prière du soir et celle du milieu, correspondent bien au schacharîth, minchâh et 'arbîth du judaïsme.

Mais cela ne suffit plus, lorsque les institutions religieuses parsies pénétrèrent de plus en plus dans le cercle des fondateurs du rite musulman. On ne voulait pas, quant à la quantité religieuse, rester en retard sur les adeptes de Zoroastre. On emprunta, comme du reste James Darmesteter l'a déjà vu[1], les cinq gâhs (temps de prières) des Persans, et le nombre primitif de trois temps fixés pour la prière fut porté à cinq[2]. Vous voyez comment une vieille institution fondamentale de l'islam, dans ses déterminations essentielles, a dû subir l'influence persane pour revêtir sa forme définitive, encore en vigueur de nos jours.

De l'acte le plus important à ce qui l'est le moins, il n'y a qu'un pas. Sur ce point, je réclame votre indulgence; car il ne s'agira plus de la communauté pieuse se prosternant cinq fois par jour dans la poussière devant Allâh, mais d'un objet tout petit et insignifiant de la vie journalière, le cure-dents. On a peine à croire quelle bénédiction religieuse est attribuée dans la tradition musulmane à cet objet tout ordinaire. Le musulman le place si haut au point de vue religieux qu'il charge les pieux pèlerins de lui en rapporter comme souve-

1) *Chants populaires des Afghans*, p. 261.
2) Voyez mes observations faites dans le compte rendu sur le *Mahométisme* de M. Carra de Vaux (*ZDMG.*, LIII, p. 385).

nirs sanctifiants des lieux consacrés de l'islam[1]. On n'a que l'embarras du choix dans la quantité de vieilles sentences qui montrent la grande valeur que l'ancien islam attribue à ce miswâk (c'est son nom arabe); je me bornerai à en citer quelques-unes.

L'usage du miswâk passe pour une préparation à la prière comme le Aḏân canonique. Il appartient aux « Sunan al-mursalîn », c'est-à-dire aux pratiques des prophètes même antérieurs à Mohammed[2]. Leurs privilèges sont proclamés par le Prophète dans des sentences significatives :

« Une prière, — ainsi s'exprime Mohammed, — précédée de l'usage du cure-dents, vaut mieux que 75 prières ordinaires. »

« Si ce n'était pas une charge trop grande pour mes fidèles, je leur prescrirais de faire précéder chaque prière du siwâk[3] ».

La vieille tradition place cet usage si haut qu'elle fait dire au Prophète : « Dieu m'a ordonné le siwâk avec tant d'insistance que j'ai presque craint qu'il me le prescrive comme une loi révélée[4]. » D'une façon humoristique, on fait dire au Prophète que Gabriel lui a si souvent enjoint le siwâk, qu'il craignait de perdre ses dents à force de les frotter. Un des dix effets du siwâk est de mettre Satan en colère ; c'est agréable à Allâh, haï par Satan (marḍât lil-rabb, muschita lil-scheyṭân)[5].

L'emploi du cure-dents a aussi cet avantage de faciliter au mourant, à ses derniers moments, sa profession de foi et d'abréger son agonie[6]. En effet, à son heure dernière, le Pro-

1) Sur les bois qu'on employait pour découper des cure-dents on trouve des détails chez al-Djâḥiẓ, *Bajân*, II, p. 82.

2) Al-Ja'ḳûbî, *Annales*, éd. Houtsma, II, p. 121.

3) Buch. *Tamannî*, nº 9 ; Musnad Aḥmed, IX, p. 116; al-Schejbânî, *Athâr*, p. 20.

4) Musnad Aḥmed, I, p. 339 (*sajunzal 'alejja fîhi*) ; *ibid.*, III, p. 490 (*an juktaba 'alejja*).

5) *Ibid.*, I, p. 3 (en bas).

6) *Al-Mustaṭraf*, I, p. 10 ; Al-Balawî, *Alif-Bâ*, I, p. 137-38. Selon une sentence rapportée par al-Schâfi'î l'emploi du miswâk a aussi pour effet de fortifier l'intelligence; al-Damîrî, II, p. 145, s. v. *'uṣfûr*.

phète se fait donner un miswâk, et un des assistants raconte que jamais dans sa vie il n'en fit un usage aussi sérieux qu'à ses derniers moments[1]. La littérature poétique des musulmans s'empara de l'objet sacré ; il y a toute une poésie du miswâk. D'après le témoignage du savant chiite Abou-l-Ḳâsim Murtaḍâ ʿAlam al-hudâ, le plus beau poème à ce sujet est dû à la plume du poète Abou Ḥajja al-Numejri (époque de transition entre les Omayyades et les Abbasides)[2].

Mesdames et Messieurs, je me bornerai à une simple indication. Le miswâk et la haute valeur qu'on lui attribue, et qu'on peut à peine expliquer d'après les données religieuses de l'islam, nous ramènent sur le terrain persan. Il provient d'une disposition rituelle qui était affectée à cet objet dans l'usage religieux des parsis[3] et a reçu ensuite un libre développement dans les sentences musulmanes, dont quelques-unes nous sont connues comme sentences du Prophète[4].

Mais il nous faut aussi considérer le revers de la médaille dans les rapports de la tradition musulmane avec les influences persanes.

De temps en temps se manifestent des signes d'opposition, de réaction de l'islam contre les idées persanes. Comme preuve, rien de plus typique que le changement qui s'est produit dans les sentiments des musulmans à l'égard du chien, notre plus fidèle animal domestique. Vous savez que depuis les temps reculés de l'islam, il passe pour un animal méprisé. « Les anges n'entrent jamais dans une maison où il y a un chien ou une image. » Le Prophète aurait ordonné, dit-on, de tuer tous les chiens de Médine, spécialement ceux

1) Buch. *Maghâzî*, n° 85.

2) *Al-Ghurar wal-durar* (lithogr. de Téhéran), p. 179.

3) *Shâjest la shâjest*, X, 20; XII, 13; *Dâdist. dînik*, XL, 8.

4) On a donné au « compagnon » ʿAbdallâh b. Masʿûd l'épithète : *ṣâḥib al-siwâk*; on ne semble pas connaître la raison de ce titre qui était une distinction honorifique en tout cas (al-Nawawî, *Tahḏîb*, p. 370, 13); au lieu d'*al-siwâk* on trouve les variantes : *al-sawâd*, *al-sirâr*, qui prouvent qu'on oublia vite le sens véritable de l'épithète.

d'une certaine couleur foncée[1]. Les théologiens musulmans sont embarrassés de donner la raison de cette mesure. On rapporte que le calife Abû Djaʿfar al-Manṣûr (ce renseignement est dû à Ibn Ḳutejba) aurait pris des informations à ce sujet auprès d'un savant important de son temps, ʿAmr b. ʿObejd. Celui-ci ne put lui donner d'autre explication que ceci : « C'est ce que raconte la tradition ; je n'en connais pas la raison. » Le calife aurait exprimé cette idée : « parce que le chien aboie aux hôtes et effraye les mendiants[2]. »

Quant à la réalité de la mesure prise par le Prophète, il y a lieu d'avoir des doutes. A l'époque du Prophète, le chien n'était pas encore méprisé ; les fidèles avaient à son égard des sentiments beaucoup plus tendres que ne le fait supposer le mépris dans lequel il tomba durant les générations suivantes. Nous savons, par exemple, que, du temps du Prophète, des chiens circulaient dans la mosquée et qu'on ne voyait dans ce fait aucune profanation du lieu sacré[3]. Même plus tard encore, nous voyons par des sentences qui nous ont été conservées, les dispositions amicales du musulman à l'égard de cet animal, dont le contact, aux termes de la loi, produit une des plus grandes souillures. Le chien — d'après un Ḥadîth — voit des choses qui sont invisibles pour nous, c'est-à-dire les démons. Si vous entendez votre chien aboyer pendant la nuit, demandez à Dieu son assistance contre Satan[4]. C'est une pensée tout à fait persane : « Aussi souvent que le chien aboie, les démons et les mauvais ennemis s'enfuient. » Le chien partage cette propriété avec le coq[5], dont la tradition musulmane fait également dire à Mohammed qu'il est l'en-

1) On trouve toute une collection des traditions se rapportant à ce sujet dans le *Alif-Bâ* d'al-Balawî, I, p. 378 et suiv.

2) Ibn al-ʿAbbâr, *Takmila* (éd. de Madrid, Bibl. arab. hisp.), p. 533.

3) Musnad Aḥmed, II, p. 71.

4) *Apud* al-Damîrî, II, p. 334 ; d'autres versions rapportent une chose analogue des ânes, *ibid.*, I, p. 298.

5) *Bundâhisch*, XIV, 28 ; XIX, 3 ; *Sad-der*, XXXI, 8.

nemi de Satan et que son chant indique qu'il a vu un ange[1].

Dans une sentence attribuée à Hasan Basrî (mort en 110/728)[2], laquelle a passé avec quelques variantes dans la poésie persane[3], le Sûfî pratique (fakîr) est comparé au chien, d'une façon qui rappelle fortement une description bien connue du chien dans l'Avesta[4] : « Le chien a dix propriétés dignes d'éloges, qui toutes doivent exister chez le fakîr :

« 1. Il a toujours faim — c'est la coutume des fidèles. — 2. Il n'a pas d'habitation constante — c'est la coutume de ceux qui se confient en Dieu (mutawakkilîn)[5]. — 3. La nuit, il dort très peu — c'est la coutume de ceux qui sont plongés dans l'amour de Dieu. — 4. S'il meurt, il ne laisse aucun héritage — c'est la coutume des ascètes. — 5. Il n'abandonne pas son maître, même si celui-ci le chasse — c'est la coutume des adeptes (murîdîn). — 6. Il se contente des plus petits biens terrestres — c'est la coutume des gens tempérants. — 7. Si on le chasse d'un endroit, il s'éloigne et en cherche un autre — c'est la coutume des humbles. — 8. Si on le frappe et le chasse, et qu'après on le rappelle, il obéit — c'est la coutume des modestes. — 9. S'il voit de la nourriture, il se tient debout éloigné — c'est la coutume de ceux qui sont consacrés à la pauvreté. — 10. S'il s'en va, il ne prend aucune nourriture de route — c'est la coutume de ceux qui se sont retirés du monde. »

D'où vient donc que cet animal supporté au temps de Mohammed, même dans les mosquées, et que plus tard on trouve encore digne, par ses qualités, d'être comparé aux

1) Al-Damîri, I, p. 528. On lit aussi dans le Talmud bab., *B. Kammâ*, fol. 60 *b*, que l'aboiement des chiens est le signe de la présence du prophète Élie ou de l'Ange de la mort; cela dépend de la nature joyeuse ou triste de l'aboiement. — Cf. aussi E. Stave, *Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judenthum* (Haarlem, 1898), p. 131.

2) Al-Makkarî, éd. de Leyde, I, p. 393.

3) Chardin, *Voyages en Perse*, éd. Langlès (Paris, 1811), IX, p. 205.

4) *Vendidad*, Farg. XIII, 44-48.

5) Voyez mes *Materialien zur Entwickelungsgeschichte des Sufismus*, dans *Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl.*, XIII (1899), p. 46-48.

saints hommes, en arrive tout à coup à inspirer une horreur qu'on peut malaisément concilier avec la douceur que prescrit l'islam pour les animaux domestiques? La réponse est vite trouvée, quand on pense à l'estime dont cet animal jouissait chez les Parsis au milieu desquels les musulmans s'établirent. Pour eux, il est l'animal qui chasse les démons[1]; il faut exposer à son regard (seg-dîdeh) le cadavre même des Parsis lors de leur dernier voyage au dachmeh (lieu d'exposition du cadavre); on faisait dans l'ancien temps des fondations pieuses pour l'entretien de cet animal, afin de s'assurer son assistance pour le moment où l'âme du défunt franchirait le pont Çinvat, ce qui décidait de la félicité éternelle ou de la damnation.

La tradition musulmane, voulant faire opposition à l'estime religieuse que l'on avait pour cet animal, fit remonter au Prophète la mesure de l'extermination des chiens et rendit méprisable pour des motifs religieux un animal domestique autrefois si estimé[2].

III

L'influence qui se manifeste par l'emprunt ou le rejet d'éléments étrangers remonte jusqu'à l'époque la plus reculée du mouvement théologique de l'islam et est aussi ancienne que l'effort des légistes pour formuler les normes de la vie religieuse.

1) Les Bulgares habitant aux bords du Wolga estimaient que l'aboiement du chien est de bon augure (*jatabarrakûna bi-ʿuwâ al-kalb*) et qu'il présage bonheur et abondance des récoltes (Ibn Fadhlân *apud* Jâḳût, I, 769, 13).

2) Je ne suis pas le premier qui énonce cette opinion. Voir p. e. G. Jacob, *Altarabisches Beduinenleben* (2e édit.), p. 84 (qui se réfère à Geiger, *Ostiranische Cultur*, p. 370). Ed. Hahn, *Die Hausthiere und ihre Beziehung zur Wirthschaft des Menschen* (Leipzig, 1896), p. 65 : « L'estime exagérée dans laquelle la religion zende des Perses le tenait (i. e. le chien), a certainement contribué au mépris dont il est devenu l'objet lors du triomphe de l'islamisme; mais il n'a pas été possible, naturellement, de le chasser complètement de la situation acquise. »

Nous ne nous en tiendrons pas à l'époque où l'islam victorieux entra par la conquête en relation avec la population persane et au contact permanent qui en fut la suite.

Nous pouvons *peut-être* (et nous tenons à souligner ce *peut-être*) remonter beaucoup plus loin dans l'histoire de l'islam, pour reconnaître l'effet des éléments parsis sur la formation des idées de Mohammed. Cela m'amène à une hypothèse sur laquelle je voudrais fixer votre attention et celle de tous ceux qui s'intéressent à la recherche historique des principes qui ont exercé une influence, non seulement sur le développement, mais sur l'origine même de l'œuvre de Mohammed.

Jusqu'à présent on a surtout considéré le judaïsme et le christianisme comme étant les sources des enseignements du Koran; le mémoire couronné d'*Abraham Geiger* (1833) a ouvert la voie aux investigations qui depuis lors ont porté sur toute sorte de particularités. On a aussi recherché la part qui revient à la littérature apocryphe juive et chrétienne dans la formation de la religion koranique. Dans son ouvrage sur les apocryphes, notre collègue *René Basset* a fourni dans ce sens maintes indications utiles qui peuvent stimuler l'historien de l'islam primitif à pénétrer plus avant dans ce domaine[1]. On trouvera que l'idée de la « table bien gardée » (al-lauḥ-al-maḥfûẓ), sur laquelle est noté le prototype de la révélation divine ainsi que les destinées de l'humanité, a sa source dans une idée courante du livre des *Jubilés*[2]; que la peinture du jugement dernier, telle qu'on la trouve dans le Koran, a son prototype dans le Livre d'Hénoch[3]. Les relations avec le christianisme éthiopien dans lequel ces apocryphes jouaient un rôle important, ont fait pénétrer ces idées dans l'horizon du Prophète arabe.

Il n'est pas impossible également qu'il eût à sa disposition

1) *Les Apocryphes éthiopiens*, par René Basset, IX, p. 12 et 22

2) *Jubil.*, 3, 10; 4, 32; 15, 25; 16, 28; 18, 19; 19, 9; 33, 10; 50, 13.

3) *Livre d'Hénoch*, I, 6, 8.

l'élément persan, qu'il n'avait qu'à prendre et à façonner. Ce n'est pas la première fois qu'on le dit. On reconnaît généralement que les éléments eschatologiques du Koran, en dehors même des idées persanes qui s'étaient répandues par l'intermédiaire du judaïsme et du christianisme, laissent percer des emprunts faits directement aux Persans. Les lieux où les idées persanes et les occasions par lesquelles elles pouvaient pénétrer en Arabie, au temps de Mohammed, étaient très nombreux.

La culture persane était à la portée des habitants de l'Arabie centrale, à l'époque qui précède l'apparition de Mohammed. Le commerce des négociants mecquois qui s'étendait jusqu'au territoire persan[1], aussi bien que les voyages des poètes ambulants les amenaient tout près du champ de civilisation des Persans. Al-A'schâ n'est pas le seul poète arabe qui ait poussé ses excursions jusque dans le royaume sassanide ; il n'est qu'un entre beaucoup d'autres. Enfin Ḥîra, la résidence fréquentée pas les poètes et les habitants de l'Arabie, offre, malgré sa cour arabe, un véritable tableau de la vie persane. De là, les éléments de la civilisation persane pouvaient aisément pénétrer dans les villes du nord et du centre de l'Arabie; on les y reconnaît d'ailleurs, sans qu'il puisse y avoir de doute possible, dans les mots persans et les expressions persanes qui se trouvent en grand nombre dans la langue arabe ancienne.

Les poètes antéislamiques abondent en allusions à la vie persane, au costume persan, aux mœurs persanes, qu'ils écartent naturellement avec une morgue vraiment arabe, mais qui attestent hautement la connaissance que l'arabisme avait de ce qui lui était étranger[2]. Pour injurier son ennemi,

1) *Aghânî*, VI, p. 93, 12. Abû Sufjân envoyait ses caravanes qui portaient les marchandises des Kurejschites *ilâ arḍ al-'Adjam*, jusqu'au pays des Persans. Quant aux incursions belliqueuses dans les territoires persans, voir Ibn Hischâm, p. 938, 2.

2) *Muhammed. Studien*, I, p. 102; G. Jacob, *Altarab. Beduinenleben* (2e éd.), p. 237. Je compte revenir une autre fois sur les allusions persanes des poètes arabes antéislamiques.

un poète antéislamique, Aus b. Ḥadjar, se sert précisément de l'expression *fârisijja*, c'est-à-dire mode persane, comme pour marquer d'une tare sa vie de famille[1].

Les Arabes n'avaient pas à franchir les limites de leur aire géographique pour pénétrer dans la sphère de l'élément persan. Dans plusieurs endroits de la péninsule, il y avait des commerçants persans qui vivaient en commun. Déjà au commencement de notre ère, des Persans exploitaient les mines d'or, en différents points du pays[2]. Quant à l'influence que ces Persans pouvaient exercer sur la population arabe, nous pouvons en juger par le fait qu'une partie d'une tribu arabe établie à Baḥrein, les Banou 'Idjl, passa complètement à la nationalité persane[3]; ce qui prouve combien l'élément persan a pu être un facteur ethnographique en plein pays arabe.

Au point de vue religieux, il faut aussi faire entrer en ligne de compte l'Arabie méridionale (Yémen) qui, à l'époque de Mohammed, était une province soumise à l'influence de l'empire sassanide. Nous connaissons par leurs noms les dignitaires persans qui exerçaient le pouvoir au nom des Sassanides dans l'Arabie méridionale à l'époque du Prophète arabe. Le commerce du nord avec la province méridionale persico-arabe pouvait facilement apporter au nord, non seulement les marchandises de l'Arabie du sud, mais aussi des idées. Nous sommes en droit de supposer que le commerce ne se bornait pas aux fines étoffes que les marchands transportaient du sud où elles étaient tissées[4] vers le nord; il ne se bornait pas non plus au vin importé de l'Yémen et de l'Ḥaḍramaut, riches en raisin[5], dont les célèbres vignobles sont si fréquemment cités par les poètes lorsqu'ils chantent

1) Éd. Geyer, n° 24, 2. Sur les mariages entre proches parents, v. E. Kuhn, dans *ZDMG.*, XLIII, p. 618.

2) Cp. Glaser, *Skizze der Geschiche und Geographie Arabiens*, II, p. 193.

3) Les passages cités dans *Muh. Stud.*, I, p. 103, note 4.

4) Mas'ûdî, *Tanbîh*, éd. de Goeje, p. 281, 16 et suiv.

5) Müller-Mordtmann, *Südarabische Denkmäler* (Vienne, 1883), p. 87; Halévy, *Journ. asiat.*, 1872, I, p. 524.

ce vin qui désaltérait les gosiers brûlants des habitants du désert, après les longues privations qu'ils avaient subies. Les gens qui venaient du sud auront bien prononcé telle ou telle parole religieuse et auront bien eu quelque contact, si superficiel qu'il fût, avec les idées du pays où ils pénétraient. On a du reste déjà émis l'opinion (Jos. Halévy) que mainte expression caractéristique de la terminologie chrétienne acceptée par l'islam lui était arrivée par le christianisme de l'Arabie méridionale.

En tous cas, les occasions ne manquaient pas pour permettre à la religion de la Perse d'agir sur la pensée du fondateur de l'islam. En effet, le Prophète connaît les *madjûs* et les place sur la même ligne que les « Juifs, les Sabéens et les Chrétiens » par opposition à ceux qui « pratiquent l'idolâtrie » (sourate XXII, 17).

Ce rapprochement est au moins une preuve que les Madjûs appartenaient à l'horizon religieux de Mohammed; puis que, au point de vue religieux, il ne voyait pas en eux un élément hétérogène comme dans les païens idolâtres de l'Arabie et des lointains pays étrangers. Assurément ils n'étaient pas si nombreux dans son entourage qu'il ait pu observer à fond leur système religieux comme celui des Juifs et des Chrétiens, dont les maîtres, Ḥabr et Ruhbân, lui fournissaient des renseignements directs. Pour cet homme dominé par l'idée du monothéisme absolu, l'idée de Dieu troublée par le dualisme des mages ne pouvait être une source de l'enseignement religieux comme les systèmes religieux environnants qu'il tenait pour des formes dégénérées de la *dîn-Ibrâhîm* (la religion d'Abraham)[1].

Néanmoins quelques parcelles d'idées qu'il s'appropria du cercle persan, sans s'en rendre compte, ne manquèrent pas

1) De même les Persans font remonter la vraie religion aux temps de l'antiquité reculée; ils nomment *paoiryô dkaêsha* la religion primitive existant longtemps avant Zaratusht, qui n'aurait fait que la rétablir (*Sacred Books*, XXIV, p. 87). C'est cette conception qui paraît encore chez Firdausî : *dîni-kuhen*.

d'exercer leur effet sur le tempérament de Mohammed, ouvert à toutes les impulsions religieuses. — Il n'avait pas appris à connaître le parsisme sous une forme vivante dans une communauté de pratiquants; il s'agit d'influences latentes, complètement inconscientes, qui se combinaient avec sa propre conception religieuse sans en faire partie organique et qui n'ont modifié que légèrement quelques points de son système fondé sur une base judéo-chrétienne.

La persécution qui sévit plus tard contre l'incrédulitéet l'hérésie sous les Abbasides, à l'époque où la théocratie se développa sous l'influence persane, se trouve déjà indiquée dans les paroles du Koran. Le *kâfir* du Koran n'est cependant pas la copie de l'incrédule et de l'hérétique tel qu'il se présente dans le judaïsme et le christianisme. Mohammed y a introduit l'idée persane de l'*impureté matérielle.* Voici du vrai Parsi : « Un méchant bipède, par exemple un impie Ashemaogha, souille les créations du Bon Esprit par contact direct, les souille par contact indirect [1]. » Une conception de ce genre a dû planer sur le berceau de cette sentence du Koran (sourate IX, 28) : *innamâ-l-muschrikîna nadjisun*, « en vérité, les polythéistes sont *impurs* ». A l'origine cette maxime est prise au pied de la lettre dans la théorie seulement et la vieille exégèse (Ibn ʿAbbâs fait autorité en la matière) commente en effet mot à mot la sentence du Koran : « la substance des incrédules est impure, » et « On doit accomplir la purification rituelle après avoir été en contact avec eux [2]. »

Il est vrai que la loi des Sunnites a écarté du texte du Koran par une interprétation scolastique cette idée inhumaine et a expliqué au sens *moral* « l'impureté des infidèles (nadjâsa) » [3]. Mais dans les cercles schiʿîtes où les traditions persanes n'ont pas cessé d'exercer une influence plus prononcée, on a conservé le sens littéral dans sa rigueur et dans chaque

1) *Vendidad*, Farg. V, 37.
2) Voyez les opinions exégétiques anciennes, citées dans le *Kasschâf* ad locum.
3) Pour plus ample information cp. mes *Zâhiriten*, p. 61-63.

code schiʿîte (je renvoie, par exemple, au Compendium de Querry[1]) vous trouverez le « kâfir » cité comme une des dix causes de l'impureté rituelle (deh nedjâsât). Les conséquences de cette manière de voir strictement légale sont d'autant plus rigoureusement tirées que la communauté schiʿîte, divisée en de nombreuses branches, s'écarte davantage du dogme de l'islam orthodoxe. Plus une de ces sectes est imprégnée de traditions non arabes, plus l'exclusivisme et l'intolérance à l'égard de ceux qu'elle tenait pour infidèles ont été violents[2].

De même les attributs qui, dans la phraséologie et la terminologie du Koran, se rapportent à l'incrédulité et aux non-croyants, trahissent mainte ressemblance avec le langage religieux des Parsis et pourraient facilement conduire à l'hypothèse d'une infiltration antérieure qui proviendrait de cette source. Gardons-nous cependant d'aller trop loin et ne nous exposons pas, en voulant à tout prix trouver des analogies, au danger de dépasser le but.

Dans ses sermons de réprimande, Mohammed applique souvent aux infidèles et aux pécheurs une épithète qui, prise dans son sens premier, n'appartient pas au domaine de la vie *religieuse* proprement dite, mais est empruntée aux relations de droit privé qui existent entre les hommes. L'infidèle est nommé *ẓâlim*, c'est-à-dire « oppresseur, violent, tyran ». Ce terme est ensuite adapté au domaine religieux par ce procédé : celui qui transgresse les commandements d'Allâh *ẓalama nafsahu*, « commet injustice et violence à l'égard de sa propre âme. »

Nous ne céderons pas à la tentation de voir le prototype du ẓâlim dans le *sâstarân* (oppresseur) parsi, en songeant que le *râschâʿ* biblique atteste le même passage de la notion juridique à la notion religieuse, et que le pécheur « qui fait violence à sa propre âme » a son original dans la sentence biblique « vechôṭ'î chômês nafschô » (*Prov.*, VIII, 36) : « Celui qui pèche

1) *Droit musulman*, I, p. 17, art. 267 et suiv.
2) *ZDMG.*, LIII, p. 383.

contre moi, fait violence à son âme (châmâs = ẓulm) ».....

Vous êtes en droit, Mesdames et Messieurs, de me demander si nous pouvons saisir dans les doctrines du Prophète de l'islam des traces de conceptions particulières du parsisme. Si je signalais l'eschatologie du Koran, qui, comme je l'ai déjà fait remarquer plus haut, porte les traces d'une influence parsie, je dépasserais en répétant des faits connus de longue date, le temps qui m'a été accordé pour mon exposition. Je préférerais plutôt résumer une hypothèse que j'ai indiquée récemment dans un recueil consacré à la mémoire d'un ami prématurément enlevé à mon affection[1]. Elle mettrait en lumière, si je ne me suis pas trompé, les influences latentes que les idées persanes ont fait prévaloir dans la doctrine de Mohammed. Celles-ci ne font que modifier, dans le cas spécial que j'ai en vue, une institution empruntée au judaïsme et au christianisme, en lui donnant une nuance qui à l'origine lui était étrangère, mais qui ne laisse pas d'avoir de l'importance.

Vous savez que le vendredi des musulmans est une copie du sabbat biblique. Il s'en distingue néanmoins sur le point essentiel de l'institution biblique du sabbat. Celui-ci est destiné à rappeler continuellement l'œuvre divine de la création, comme achèvement de la création des six jours : c'est un jour de repos pour l'homme et aucun travail ne doit être accompli en ce jour-là, parce que l'œuvre de la création du monde fut achevée en ce jour.

Mohammed, à la vérité, veut aussi maintenir parmi ses fidèles la foi « à l'œuvre de la création en six jours », mais son vendredi n'en est pas le jour commémoratif. Il n'est ni le jour de repos du sabbat, ni le jour de préparation à ce sabbat. C'est un « jour de réunion » pour la célébration hebdomadaire du culte ; dès le début, il n'a pas été considéré comme jour de repos : « O croyants ! dit Mohammed dans le

1) *Die Sabbathinstitution im Islam*, dans les Mélanges consacrés à la mémoire du feu Prof. D. Kaufmann.

Koran (LXII, 9,10), lorsqu'on vous appelle à la prière du jour de l'assemblée, empressez-vous de vous occuper de Dieu et et abandonnez le négoce... Lorsque la prière est finie, allez où vous voudrez et recherchez les dons de la faveur divine. »

Mohammed repousse absolument l'idée que Dieu s'est reposé de son œuvre de la création. Cette idée est tellement enracinée dans la conscience musulmane que de tout temps on a considéré comme une polémique directe dirigée contre le judaïsme ces paroles du Koran (L, 37) : « Nous avons créé le ciel et la terre et ce qui est entre eux en six jours, et la fatigue ne nous a pas atteint » (*wa mâ massanâ min lughûb*[in]).

Je vous ai donné là un exemple de ce que j'appelle l'influence persane latente. D'après la doctrine des Parsis, l'univers a été créé en six périodes[1]. On institua des fêtes en souvenir de chacune de ces six périodes de la création, mais aucune en vue de célébrer l'achèvement de la création du monde ; ainsi aucune fête qui eût quelque ressemblance avec le sabbat des Juifs. Leurs théologiens combattaient la conception juive du sabbat et particulièrement l'idée que Dieu s'est reposé de l'œuvre de la création. Le document pâzend, que J. Darmesteter[2] a fait connaître et dans lequel la polémique des Parsis contre l'institution du sabbat est devenue l'expression d'un dogme (*chikand gûmânik viyar*), date à la vérité du IX[e] siècle ; mais probablement il n'est que le reflet de vieilles discussions théologiques.

Cette opposition contre l'histoire biblique de la création ne semble pas avoir échappé à la connaissance de Mohammed. L'esprit du Prophète arabe était puissamment pénétré de l'idée de la toute-puissance de Dieu. C'était l'*idée mère* qui remplissait son âme. Aussi saisit-il avec empressement l'occasion, en s'emparant de l'institution du sabbat, de la différencier par une protestation énergique contre l'idée d'un dieu *qui se repose*.

1) *Le Zend-Avesta*, trad. par J. Darmesteter, I, p. 37 et suiv.; III, p. 57.
2) *Revue des Études juives*, XVIII, p. 9, n° 102.

Mesdames et Messieurs ! En me permettant d'attirer votre intérêt pendant cette heure sur cette esquisse rapide, je ne pouvais absolument pas avoir l'intention d'épuiser complètement une question si importante pour l'étude historique de l'islam. J'avais encore moins la prétention, en vous exposant mes idées particulières à ce sujet, d'avoir trouvé le dernier mot de la science. Bien plus, j'ai à cœur de répéter ici le mot par lequel j'ai abordé, comme vous vous en souvenez, l'exposition de ce dernier chapitre de ma conférence : *peut-être*. Ce que je viens de vous exposer dans ce chapitre, je ne le considère pas comme doctrine acquise ; je le considère comme *hypothèse*. — *Valeat quantum valere potest.*

Cette docte assemblée m'a paru fournir une belle occasion d'attirer votre attention sur une série de phénomènes dont une étude minutieuse nous permettra de pénétrer davantage dans la connaissance des différents éléments qui ont concouru à la formation de l'islam primitif. Permettez-moi, Mesdames et Messieurs, en terminant, de vous exprimer toute ma reconnaissance pour la bienveillance et la patience avec laquelle vous avez bien voulu me prêter une oreille attentive.

DES RAPPORTS HISTORIQUES

ENTRE LA RELIGION ET LA MORALE

Mémoire lu à la séance générale du 6 septembre, par le comte GOBLET D'ALVIELLA, professeur à l'Université de Bruxelles.

Quand on veut discuter le rapport entre deux termes, le premier soin doit être de préciser le sens qu'on leur donne. Je demanderai à définir la Religion comme la façon dont l'homme réalise ses rapports avec la puissance surhumaine et mystérieuse de laquelle il croit dépendre; — la Morale, comme l'ensemble des règles qu'il se croit tenu d'observer, en dehors du plaisir ou de la peine qu'il y trouve.

Les règles de la morale ont leur source dans la tradition, le sentiment, ou le raisonnement; leur justification, dans l'injonction d'un être supérieur ou la notion abstraite du devoir; leur fin, dans la satisfaction divine ou le bonheur d'autrui; elles peuvent varier de société à société, d'âge en âge. Mais le principe de la morale est partout identique : c'est la distinction entre bien et mal, combinée avec la conviction qu'il faut faire le bien et éviter le mal.

En tant qu'elle admet des interventions surhumaines dans son origine, son contenu, sa sanction ou sa fin, la morale rentre dans la sphère de la religion. Cette liaison a-t-elle existé de tout temps ou n'est-elle qu'une étape transitoire dans l'évolution de la culture humaine? La morale est-elle sortie de la religion ou la religion de la morale? Si elles se sont constituées séparément, quand a commencé leur alliance? — Les avis sont partagés sur toutes ces questions;

mais peut-être les divergences reposent-elles, en partie, sur des malentendus.

I

Si par morale on entend l'observation des règles qui favorisent l'adaptation de l'individu à son milieu social, il faut bien admettre que la morale est antérieure à la religion, voire à l'humanité, puisque l'altruisme se rencontre, du moins à l'état instinctif, jusque chez des animaux inférieurs. Mais, dans cette hypothèse même, on peut affirmer que la religion, dès son apparition, a concouru à fortifier, sinon à engendrer, le sentiment du devoir.

Prenons les peuples placés au dernier degré de l'échelle sociale. L'individu s'y croit entouré de puissances surhumaines, tour à tour hostiles et bienveillantes, qu'il s'efforce de se concilier par les procédés dont il a appris à se servir vis-à-vis des puissances humaines : la flatterie, la menace, les présents, les mauvais traitements, la coaction. Homme et dieu ne poursuivent, en somme, que leur propre bien. Toutefois, même les observateurs qui ont le plus insisté sur le caractère égoïste de cette religion rudimentaire, doivent reconnaître qu'elle tend à développer un élément essentiel de la morale : l'esprit de sacrifice, l'habitude d'échanger un bien immédiat et direct contre un bien plus considérable, mais indirect et plus éloigné. Il n'y a guère de peuples où la religion n'inspire des mortifications volontaires ; il n'y en a pas où l'on ne se prive du superflu et même du nécessaire pour faire des offrandes aux morts et aux dieux; les plus anciens rites de l'époque préhistorique qui aient laissé quelque trace, sont des oblations aux défunts. — Or, l'abnégation ou plutôt le *self restraint* est la première condition de toute moralité.

En second lieu, la religion fortifie le principe d'autorité. On n'a pas trouvé jusqu'ici de peuplades qui ne regardent certains individus comme spécialement aptes à entrer en re-

lations avec les puissances mystérieuses dont elles croient dépendre. Qu'il s'agisse de chefs, de sorciers ou de prêtres, une pareille croyance devait assurer à ces individus un ascendant considérable. Or, dans les sociétés inférieures, le principe d'autorité est indispensable pour empêcher les agrégats naissants de se dissoudre sous la pression des intérêts en conflit. Sans doute, les dépositaires de cette autorité peuvent n'en user que dans un but égoïste, et c'est même généralement le cas ; mais leur intérêt n'en est pas moins dans la consolidation et l'agrandissement d'une communauté sans laquelle ils ne sont rien. Herbert Spencer va jusqu'à dire que les groupes où il ne s'est pas formé d'institutions ecclésiastiques n'ont pas réussi à se développer [1]. La disparition prématurée de ces institutions peut amener le relâchement du lien social. Ellis rapporte qu'en Polynésie les sacrifices humains étaient un moyen de gouvernement. C'était le chef qui désignait les victimes, et son choix tombait naturellement sur ceux qui lui avaient manqué ou déplu. « Aussi ses sujets, ajoute le missionnaire, lui obéissaient-ils sans réserve. Mais après la destruction de l'idolâtrie, ce moyen cessa d'opérer et les indigènes, délivrés du frein, en vinrent à refuser toute obéissance légitime, tout concours légal [2]. » — Ceci est un exemple extrême, mais c'est pour cela que je l'ai choisi, sans qu'on m'accuse, j'espère, plus qu'Ellis lui-même, de faire l'apologie du cannibalisme religieux ou du meurtre rituel.

En troisième lieu, ce n'est pas seulement entre les vivants que la religion établit un lien, mais encore entre les vivants et les morts. Si on admet parmi ses manifestations les croyances aux revenants, il est certain qu'elle constitue un frein contre l'abus de la force. Dans l'Amérique méridionale, les Toupis Guaranis racontent que les morts reviennent sous

1) H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions*, Part VI of the *Principes of Sociology*, London, 1885, § 641.

2) Rev. W. Ellis, *Polynesian Researches*, London, 1829, t. II, p. 378.

forme d'animaux pour punir ceux qui les ont maltraités [1]. Chez les Dacotahs, rapporte Schoolcraft, la crainte des vengeances posthumes suffit souvent à empêcher le meurtre « avec autant de force, ajoute-t-il, que, chez nous, la crainte de la potence » [2]. Les Chippeways s'imaginent que leurs âmes seront persécutées dans l'autre monde par les âmes non seulement des hommes, mais encore des animaux et des objets dont ils ont mésusé [3]. Des idées analogues prévalent parmi les indigènes de nombreuses îles Polynésiennes [4]. Dans l'Inde, il arrive qu'un débiteur force un créancier récalcitrant à s'exécuter en le menaçant de se suicider, pour mieux le poursuivre ensuite.

En quatrième lieu, parmi les plus anciennes prescriptions religieuses, figure l'interdiction de toucher les choses qui appartiennent aux esprits ou de commettre les actes qui les offensent. C'est l'institution du *tabou*, qui a pris une si grande importance chez les Polynésiens, mais qui se rencontre, sous une forme plus ou moins développée, parmi tous les peuples connus. On distingue entre tabous de plein droit, qui concernent les choses prohibées à raison de leur caractère sacré ou impur, et tabous artificiels, qui sont le fait d'une prohibition édictée par un sorcier ou un chef compétent. MM. Frazer et Marillier ont bien mis en lumière le caractère à la fois religieux et social du tabou [5]. Celui-ci a fourni peut-être, en dehors de la violence, le premier moyen d'assurer le respect de la propriété privée, — soit que l'on mette l'objet sous la garde des êtres surhumains par l'apposition d'un signe particulier, comme chez les indigènes du Congo, ou par la célébration d'un rite symbolique, comme chez certains aborigènes

1) A. Réville, *Religions des peuples non civilisés*, t. I, p. 371.

2) Schoolcraft, *Indian Tribes of the United States*, Philadelphia, pp. 195-196.

3) L. Marillier, *La survivance de l'âme et l'idée de justice chez les peuples non civilisés*, Paris, 1894, pp. 44-45.

4) Codrington, *The Melanesians*, p. 274-288.

5) *Sur le caractère religieux du tabou mélanésien*, par M. Léon Marillier, dans le VII[e] vol. publié par la Section religieuse de l'École des Hautes-Études, Paris, 1896, p. 35.

de l'Inde, — soit qu'on l'offre aux esprits, en s'en réservant l'usage, comme c'est le cas en Polynésie. Appliqué aux personnes, le tabou peut devenir un mode de protection efficace pour les femmes, les enfants, les étrangers, les non-combattants. Les lieux d'asile et les « trêves de Dieu » ne sont, en somme, que des tabous indirects. Enfin, quand c'est au chef de l'instituer, il devient un puissant moyen de gouvernement, puisqu'il peut aboutir soit à la confiscation de la propriété désormais vouée aux dieux, soit à une véritable interdiction *ignis et aquae* prononcée contre un délinquant.

En cinquième lieu, la religion intervient généralement pour sanctionner, à côté des prohibitions sacrées, un certain nombre d'usages traditionnels qui s'appliquent aux circonstances solennelles de la vie individuelle et sociale : la naissance, la puberté, le mariage, l'hospitalité, la guerre, la chasse, les semailles, la moisson, les changements de saison. L'origine de ces coutumes est attribuée tantôt aux ancêtres, tantôt à des divinités spéciales; dans un cas, comme dans l'autre, on ne peut s'y soustraire sans encourir la vindicte de leurs auteurs ou protecteurs surhumains. Cette sanction divine n'exclut pas la sanction terrestre, mais si le coupable est alors l'objet d'une répression sociale, c'est que, par sa faute, il risque d'attirer, non pas seulement sur sa personne, mais encore sur le reste de la tribu, le ressentiment des dieux offensés.

En sixième lieu, la religion fournit à l'homme le moyen de se mettre dans l'impossibilité de travestir la vérité ou de manquer à sa parole. En général, les dieux des non-civilisés se soucient peu des mensonges que peuvent se faire leurs adorateurs. Mais il n'en est plus de même, quand ils ont été pris à témoin de la vérité d'un récit ou de la sincérité d'une promesse. Désormais, c'est à la divinité que le parjure aura affaire, et les dieux ne pardonnent pas la violation des engagements qu'on a pris envers eux. Le serment apparaît avec ce caractère chez des peuples aussi arriérés que les Nègres, les Cafres, les Polynésiens, les Sibériens, les aborigènes de

l'Inde, etc. — Lorsque les puissances surhumaines sont ainsi devenues les garantes de la vérité dans les circonstances solennelles, elles finissent par acquérir la réputation de favoriser la véracité, de haïr et de réprimer le mensonge en toute occasion.

II

Les considérations que je viens d'invoquer, démontrent surabondamment que, dès ses débuts, la religion a agi comme force de consolidation morale. Vient maintenant le point de savoir si, tout au moins dans les limites de ses manifestations observables, elle ne poursuit point directement un but social; en d'autres termes, si, même chez les peuples les plus incultes où l'on constate sa présence, elle n'a pas toujours rangé un certain altruisme parmi les obligations de ses fidèles. Je ne sais s'il y a des races chez lesquelles la religion a conservé — ou assumé — un caractère purement individuel. Partout, à côté des rapports que l'homme noue avec les esprits et les dieux pour y chercher des armes dans le combat de la vie, il semble exister des relations entre le clan ou la tribu, pris comme unité sociale, et certaines divinités considérées, soit comme les fondateurs, soit comme les ancêtres ou les membres adoptifs de la communauté. Au-dessus de leurs fétiches privés, les Nègres ont des fétiches du village, qui sont tantôt les fétiches du chef, tantôt des divinités spéciales. Il n'est pas jusqu'aux Hottentots, où chaque tribu n'ait son esprit protecteur. Le même phénomène a été constaté chez les indigènes de l'Australie et des deux Amériques. Là, où domine le culte des morts, comme chez les Cafres, c'est souvent le premier ancêtre auquel on attribue ce rôle. Chez les Sémites de l'époque la plus reculée, suivant Robertson Smith[1], chaque tribu s'était choisi, parmi les esprits dont elle se croyait environnée, un être surhumain avec lequel elle concluait une sorte

1) Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, Londres, 1894, chap. III.

de pacte, le regardant comme son progéniteur, du moins par adoption, et son dieu par excellence. On sait combien sont nombreux les peuples qui présentent des traces de totémisme; dans la plupart des cas, le totem remplit les fonctions d'un dieu de clan.

L'existence d'un culte commun est par elle-même un élément de cohésion, en ce qu'elle engendre forcément une certaine unité de pensée et d'action; parfois même elle fournit un centre de groupement, comme on le constate chez les Ostiaques de la Sibérie, où Latham rapporte que l'usage du même sanctuaire et le recours au même sorcier constituent un lien d'union entre les familles éparses[1]. Est-il besoin de rappeler que si, chez les Hellènes, il y eut jamais un commencement de fédération, c'est le culte d'Apollon Delphien qui le leur offrit? Plus d'un peuple a dû exclusivement à son culte national d'avoir gardé, à travers les déchéances et les persécutions, la conscience de son unité ethnique. Parmi les non-civilisés, c'est surtout le culte des ancêtres qui, comme le fait observer Herbert Spencer, tend à renforcer le lien social en maintenant chez ses fidèles la conscience de leur parenté, ainsi que les sentiments de concorde et de solidarité qui en découlent.

Quelle que soit, du reste, l'origine des divinités, combien plus grande est leur influence morale, quand il s'agit non pas seulement d'un Dieu adoré en commun, mais d'un Dieu qui représente la communauté elle-même et s'identifie avec ses destinées! Entre le culte de la tribu et les cultes des individus s'accuse alors la même opposition qu'entre l'intérêt général et l'intérêt privé. Les individus, lorsqu'ils poursuivront des avantages personnels, continueront à invoquer leurs esprits et leurs fétiches; peut-être même essayeront-ils d'accaparer momentanément l'aide du dieu collectif. Mais ces tentatives sont naturellement mal vues par la communauté au détri-

1) R. G. Latham, *Descriptive Ethnology*, cité par H. Spencer, *Ecclesiastical Institutions*, § 622.

ment de laquelle elles s'exercent. D'où la distinction, si fréquente chez les sauvages, entre la bonne et la mauvaise magie : la première, qui s'exerce publiquement dans l'intérêt général ; la seconde, qui est traitée comme un crime capital, moins peut-être une impiété qu'une trahison.

Les dieux de la communauté en favoriseront le maintien et l'extension — ne fût-ce que pour leur propre bien. — Ils la protégeront contre les attaques du dedans, aussi bien que du dehors. Ils châtieront donc les écarts et les défaillances internes susceptibles de la mettre en péril : le meurtre, la lâcheté, la trahison, la violation des coutumes. M. Andrew Lang a réuni, dans son récent ouvrage, *The Making of Religion*[1], de nombreux exemples tendant à établir que même les races les plus dégradées, les Australiens, les Bosschimans, les Fuégiens, les Andamans, professaient la croyance à un Dieu secourable et rémunérateur. Selon M. Howitt, les indigènes australiens qu'il a observés, seraient astreints par leurs divinités au respect des principes suivants : 1° Obéir aux vieillards ; 2° Se montrer généreux envers ses amis ; 3° Vivre en paix avec ses voisins ; 4° Éviter tout commerce avec les femmes des autres ; 5° S'abstenir des nourritures interdites[2]. Chez les Andamans, il y a plus encore : D'après M. Man, le vol, le meurtre, l'adultère, la fausseté y sont punis par une divinité au même titre que certains modes de découper la viande ou l'usage des sortilèges à l'aide de la cire[3].

En supposant, comme je serais tenté de le faire contrairement à l'opinion de M. Lang, que cette intrusion de la morale dans les préoccupations divines soit le résultat d'un contact avec des peuples plus avancés, il n'en est pas moins établi qu'on trouve, jusque parmi les populations les plus arriérées, des puissances surhumaines qui punissent la violation des tabous et des coutumes en général. Parmi ces

1) Andrew Lang, *The Making of Religion*, London, 1898, chap. XII.
2) *Journal of the Anthropological Institute*, t. XIII, p. 459.
3) *Id.*, t. XII, p. 112.

coutumes ont certainement figuré de bonne heure quelques obligations réciproques des membres de la communauté. Or, du jour où chacun croit pouvoir compter sur une protection surhumaine dans l'exercice de certains actes ou la possession de certaines choses, il doit bien admettre que ses voisins jouiront d'une protection identique contre ses propres agressions, et ainsi pénètre dans l'esprit humain le germe de la maxime : Ne fais pas à autrui ce que tu ne voudrais pas qu'on te fît[1].

C'est à ce courant d'idées que se rattache sans doute l'institution des ordalies, qui font intervenir des êtres surhumains dans la découverte et éventuellement dans la punition des coupables. Les « jugements de Dieu » se rencontrent sous des formes analogues à nos ordalies du moyen âge par l'eau, le feu, le poison, les sorts, chez les Nègres, les Madécasses, les Peaux-Rouges, les Aïnos du Japon, les aborigènes de l'Inde. Peut-être l'origine en remonte-t-elle à l'idée que les puissances surhumaines sont mieux à même de découvrir les choses cachées. En tout cas, les dieux qu'on amène ainsi à dénoncer les auteurs des crimes, finissent par se voir attribuer la haine des criminels et la passion de la justice.

III

Le caractère d'obligation permanente qui s'attache à l'ensemble des coutumes sociales, engendre peu à peu l'idée d'ordre moral, de même que la répétition invariable des

1) Désireux d'éviter des controverses superflues, je me suis abstenu, dans cette dissertation, de prendre parti entre ceux qui admettent et ceux qui contestent l'existence d'une morale religieuse chez les peuples au dernier degré de l'échelle humaine. Au fond, je penche vers l'indépendance originaire de la religion et de la morale proprement dite. — La question se ramène au point de savoir si les religions collectives n'ont pas été précédées de religions purement individuelles. Dans l'affirmative, du jour où la horde primitive a pris conscience de son unité sociale et s'est choisi des dieux qui personnifiaient la communauté, l'altruisme est entré dans la religion.

actes rituels engendre l'idée d'ordre liturgique et la récurrence régulière des grands phénomènes naturels, l'idée d'ordre cosmique. Ces trois applications de la notion de Loi sont rapprochées l'une de l'autre, et l'on y voit comme la triple réalisation de la volonté divine. Les phénomènes qui tendent à troubler le cours de la nature, sont regardés comme l'œuvre d'esprits malveillants et, par analogie, les manquements aux obligations soit du culte, soit de la conduite, représentent des révoltes de l'homme contre la providence. Il en résulte un dualisme qui fait de l'homme l'allié de la divinité dans la lutte pour le triomphe de l'ordre et de l'harmonie universelle.

Cette conception de la morale, qui s'est dessinée de bonne heure chez les Égyptiens, les Indiens, les Perses, les Grecs; les Juifs et les Chinois, constitue le principe essentiel des religions éthiques. Celles-ci néanmoins ne franchissent pas d'emblée la démarcation qui sépare la morale nationale de la morale universaliste. Mais, quand on a reconnu le caractère universel de la divinité, il faut bien qu'on efface, au point de vue religieux, la distinction entre les citoyens et les étrangers ; seulement on exigera la conversion préalable de ceux-ci, comme nous le voyons chez les juifs et les musulmans. Seuls le bouddhisme et le christianisme en sont venus à admettre, dans une mesure sérieuse, l'existence d'obligations morales qui dépassent les limites des cultes, aussi bien que des races.

Il est impossible de dissimuler que cette alliance étroite de la morale et de la religion, si elle présente de grands avantages, offre certains inconvénients. D'une part, la religion — ou plutôt la théologie — revendique le droit de définir, aussi bien que de sanctionner, la morale. Cette prétention conduit à une lutte, d'abord sourde, puis ouverte, entre la conception théologique du devoir et les modifications successives que l'évolution sociale a introduites dans les éléments constitutifs de l'idéal humain. D'autre part, la juxtaposition de la morale et des rites permet d'attribuer au culte une impor-

tance égale et même supérieure à celle de la conduite. Certaines sectes, appartenant aux religions les plus diverses, ont soutenu que tout était permis aux *saints*, c'est-à-dire à ceux qui, par la rigide observation des rites, sont entrés en communion avec la Divinité. D'autres, sans aller aussi loin, ont proclamé, comme dans certains mystères du paganisme, que des cérémonies purificatrices pouvaient effacer les conséquences du péché. D'autres enfin, comme le bouddhisme, ont établi deux morales : l'une, inférieure, à l'usage des gens du monde ; c'est la morale profane et, partant, la vraie ; l'autre, supérieure, à l'usage du prêtre ou de l'ascète. Ces distinctions qui placent la moralité par excellence, tantôt dans le formalisme du culte, tantôt dans les exagérations de l'ascétisme, ont provoqué la réaction naturelle des esprits disposés à admettre que le sentiment moral se développe non seulement en dehors du sentiment religieux, mais encore dans une proportion inverse.

Cependant l'observation des faits nous apprend que le sentiment religieux finit toujours par secouer les entraves de la tradition pour remettre son éthique en concordance avec les besoins du temps. La science est actuellement émancipée de la théologie. Il est probable qu'il en sera de même, un jour, pour l'éthique, qui est une branche de la science, en tant qu'elle s'applique à formuler nos rapports nécessaires avec nous-mêmes et avec nos semblables. D'un autre côté, si on en juge par les opinions qui se sont manifestées avec tant d'éclat dans le mémorable Parlement des Religions, à Chicago, la majorité des Églises contemporaines tend à faire passer au premier plan la pratique des vertus qui constituent la morale humaine. C'est, d'ailleurs, la conséquence forcée de l'évolution qui s'est poursuivie depuis l'origine dans la conception qu'on s'est faite de la Divinité. Au commencement, comme je l'ai fait observer plus haut, les dieux ne cherchent que leur propre bien ; l'acccomplissement des rites est le premier, sinon le seul devoir des hommes. Plus tard la Divinité exige, avec non moins d'énergie que ses adorateurs se traitent réci-

proquement comme les enfants d'un même père. Enfin les idées qu'on se fait de la nature divine s'élèvent tellement au-dessus des limitations anthropomorphiques qu'on supprime dans les préoccupations de la puissance suprême tout vestige d'égoïsme et qu'on lui assigne désormais, pour unique but, de travailler à la réalisation du Bien. C'est déjà le principe qui s'affirme chez les prophètes juifs : « Qu'ai-je à faire de la multitude de vos sacrifices? Cessez de faire le mal; apprenez à faire le bien, recherchez la justice » (Isaïe, I, 10-18).

La culture moderne ne fait que rentrer dans cette voie, quand elle revendique pour la raison le droit de formuler les principes de la morale. S'ensuit-il que cette morale, fondée sur l'immutabilité des lois naturelles, soit hostile ou même étrangère au sentiment religieux? J'ai peine à m'imaginer une synthèse éthique plus grandiose et plus profondément religieuse que la conception ultime de la philosophie contemporaine, quand celle-ci, s'appuyant sur le principe de l'unité universelle, proclame l'existence d'une cosmo-société régie par une même Loi. L'homme, se prenant comme point de départ, voit aussitôt se dérouler, comme en autant de cercles concentriques dont le dernier s'ouvre sur l'infini, toute la série de ses rapports nécessaires avec ses proches, ses concitoyens, l'humanité, toutes les créatures terrestres, voire — pour emprunter les termes de Guyau — avec ses frères extra-terrestres, possibles et idéaux, nés ou à naître, enfin avec Dieu lui-même regardé « comme la réalisation mystique de la société universelle *sub specie aeterni.* »

IV

Il existe, du reste, une sphère où il est impossible de contester les services que le sentiment religieux a rendus et rend encore à la morale. C'est quand il s'agit, non plus de définir celle-ci, mais de la faire respecter. Du jour où la religion s'est

alliée à la morale — et nous venons de voir que cette alliance remonte très haut dans le passé — l'accomplissement du devoir est devenu un commandement surhumain dont la violation entraîne d'inévitables pénalités. C'est d'abord dans sa personne, ses biens, ses proches, son avenir terrestre, sa vie même, que le coupable doit s'attendre à rencontrer le châtiment de sa révolte. — Cependant les exemples n'ont jamais été rares de crimes impunis et de criminels triomphants qui meurent chargés d'ans, de richesses et d'honneurs. Comment concilier ces faits avec la foi croissante dans l'omnipotence divine? Ici s'ouvre le large champ des conjectures sur la vie posthume : le besoin inné de justice n'a pas tardé à y chercher ses apaisements.

Au début, on se figure que les doubles des morts continuent à errer autour de leurs dépouilles ou à mener, dans quelque séjour mystérieux, une existence tantôt meilleure, tantôt pire, mais toujours vaguement calquée sur la vie terrestre. Je n'abuserai pas de vos instants pour vous expliquer comment cette *théorie de la continuation* s'est subordonnée à la *théorie de la rétribution*, qui assure aux défunts des conditions plus ou moins favorables suivant la conduite qu'ils ont tenue pendant leur passage sur terre. Le plus souvent, ils seront répartis entre des sphères opposées, dont le Paradis et l'Enfer nous offrent les types extrêmes. Comme le séjour le plus envié est généralement celui des dieux, ceux-ci y admettent les hommes qui ont cherché à leur plaire et qui ont obéi à leurs lois. La théorie de la rétribution se combine quelquefois avec la croyance à la métempsychose, pour constituer, en ce monde, l'échelle des expiations et des récompenses. Là où la conception de la vie posthume a été arrêtée dans sa croissance, comme chez les Juifs, on a la ressource d'admettre que le châtiment retombe sur la postérité des coupables ou sur l'ensemble de la nation. Encore cette rétribution vicariale n'a-t-elle pas suffi au génie religieux d'Israël, qui a placé à la fin des temps un jugement solennel des générations ressuscitées.

La croyance aux sanctions posthumes a incontestablement contribué à l'affermissement de la morale. Toutefois, elle a aussi ses points faibles. Elle ne met en jeu que la crainte et l'intérêt, c'est-à-dire les facteurs inférieurs du sentiment religieux. Elle encourage trop souvent des systèmes de rachat ou de compensation, qui substituent des pénitences mécaniques à l'amendement réel du coupable. Enfin elle risque de laisser la morale désemparée et désorientée, le jour où s'affaiblit la foi en la survivance de la personnalité.

Heureusement, la religion renferme des éléments psychiques qui offrent à la morale un concours, plus subtil peut-être, mais aussi plus noble et plus durable. Il y a dans la religion, quoi qu'en pense Lucrèce, autre chose que de la terreur. La vénération renferme une certaine dose d'affection pour celui qu'on adore. Or, le fidèle qui chérit ses dieux, en vient bientôt à leur obéir par pur désir de leur plaire, indépendamment des avantages qu'il peut en retirer. L'amour divin devient ainsi un puissant auxiliaire de la morale ; on finit, suivant l'expression de je ne sais plus quel mystique, par aimer Dieu dans les hommes et les hommes en Dieu. Dans tous les cultes, la fraternité des fidèles a toujours été le corollaire de la paternité divine. Supposez une religion véritablement universaliste, c'est-à-dire dégagée de toutes limitations confessionnelles aussi bien que nationales : cette fraternité s'étendra à tous les êtres de l'univers.

Une autre caractéristique encore du sentiment religieux, c'est que l'homme ne se contente pas d'aimer ses dieux à distance ; il aspire à leur ressembler ; il n'a de repos qu'après s'être assimilé à eux, en vertu d'une loi psychologique définie par un auteur contemporain comme « la loi cosmique de l'ascension »[1]. Il serait superflu de montrer ici cet instinct d'imitation déjà à l'œuvre dans les rites symboliques ou conjuratoires des peuples sauvages[2]. C'est dans ce besoin de

1) Raoul de la Grasserie, *Des religions comparées au point de vue sociologique*, Paris, 1899, p. 59.
2) Goblet d'Alviella, *L'Idée de Dieu* p. 289.

communion — peut-être ne l'a-t-on pas assez montré au cours des controverses sur l'origine de la mythologie — qu'on doit chercher le principal mobile auquel a obéi l'homme en s'efforçant de moraliser son idéal divin. Si la religion fortifie la morale, la morale, à son tour, réagit sur la religion pour l'épurer. Comment se donner pour modèle des dieux que les mythes, parfois même les dogmes, chargent d'exploits désormais regardés comme absurdes, grossiers, méprisables ou criminels? « Si les dieux, dit Euripide, commettent des actions viles, il n'y a pas de dieux[1]. » On laissera donc tomber dans l'oubli, ou même l'on rejettera violemment de la théodicée, ce qui choque les nouvelles données de la conscience. On ne laissera aux dieux que les passions dont l'homme n'a pas à rougir; finalement on ne leur supposera plus que les vertus qui, au dire de Platon, forment les attributs essentiels de la divinité : la justice et l'amour. — Nulle part cette évolution n'a été plus marquée que chez les Grecs et chez les Juifs. On peut se demander si elle est achevée aujourd'hui.

Il arrive que l'aspiration vers le divin s'engage dans des voies sans issue. Tantôt ce sont des conjurations, comme celles que pratiquent les non-civilisés pour mettre le dieu non seulement à la portée, mais encore à la merci du fidèle; tantôt ce sont des tentatives pour absorber matériellement la substance de la divinité, comme dans les sacrifices humains où les Aztèques dévoraient le cœur pantelant de la victime assimilée à un dieu ou dans les banquets solennels dont Robertson Smith a établi la signification théophagique chez les anciens Sémites[2]; tantôt, enfin, ce sont des mortifications excessives, tendant, comme chez les brahmanes, à délivrer l'homme des liens de la chair, dans la conviction que l'âme, débarrassée de ses limitations, peut redevenir identique à l'absolu. Mais à côté de ces tâtonnements et de ces déviations,

1) Bellérophon, frag. XIX, v. 4.
2) *The Religion of the Semites*, chap. VIII.

le besoin d'union avec la divinité cherche des satisfactions plus fécondes dans la pratique du divin, dans l'association volontaire avec les formes les plus hautes de l'activité divine, en vue de faire régner sur terre un peu plus de paix, de justice et de sympathie mutuelle. Quand le sentiment de cette union est complet, l'homme fait le bien sans effort, sinon sans mérite. A la vérité, cette parfaite synthèse de la religion et de la morale a été rarement atteinte, même dans les cultes qui l'ont rendue possible par la largeur de leurs doctrines. Néanmoins, si on peut juger de l'avenir en s'appuyant sur la direction de l'histoire, c'est dans cette voie que se poursuit l'évolution normale du sentiment religieux.

Il n'est pas rare d'entendre prédire la rupture prochaine et définitive des liens entre la religion et la morale. Le sentiment religieux se confinerait dans la contemplation métaphysique de l'Inconnaissable, qu'il continuerait à se représenter par des symboles dégagés de toute préoccupation éthique ; la morale, de son côté, chercherait exclusivement ses préceptes et ses mobiles dans le désir de régler rationnellement les rapports entre les hommes. Sans doute il est à désirer que la religion reconnaisse les droits de la raison dans la fixation de ces rapports ; mais je ne concevrais pas que, dans l'élaboration de son propre idéal, elle pût s'affranchir ou même se désintéresser de l'objet poursuivi par la morale. D'autre part, si les faits démontrent autour de nous que le sentiment abstrait du devoir suffit pour maintenir dans la ligne droite les esprits d'élite et même nombre de consciences simples, il n'en est pas moins vrai que ce sentiment emprunte une force nouvelle, quand il se fonde sur le désir de marcher d'accord avec le pouvoir surhumain dont l'ordre universel est à la fois la manifestation et le but : *the Eternal Power, not ourselves that makes for righteousness.* « La vraie morale, a écrit Édouard Scherer[1], a besoin de l'absolu. La conscience est comme le cœur : il lui faut un au-delà ; le devoir

1) Ed. Scherer, *Études sur la littérature contemporaine*, t. VIII, p. 182-183.

n'est rien, s'il n'est pas sublime, et la vie devient chose frivole, si elle n'implique des relations éternelles. »

Certains théologiens seront peut-être d'accord avec Guyau pour dire que c'est là de l'*irréligion*, mais peut-être s'agit-il d'un de ces malentendus auxquels j'ai fait allusion en commençant et que l'histoire des religions contribue à dissiper. Si une conclusion ressort de la comparaison entre la morale des principaux cultes contemporains, c'est qu'il y a actuellement unité, voire solidarité, entre les religions et que cette unité réside, non dans leurs rites ni même dans leurs croyances, mais dans leur éthique. Cette vérité n'est plus absolument nouvelle; l'essentiel, c'est qu'elle ait été proclamée par les représentants autorisés de ces religions, dans les mémorables assises où ils sont venus exposer, avec sincérité et tolérance, les principes caractéristiques de leurs confessions respectives. Le Parlement de Chicago a ainsi servi les intérêts à la fois de la religion et de la morale. Mais cette assemblée elle-même eût été impossible, si un siècle de recherches, conçues dans un esprit exclusivement scientifique, n'avait appris aux religions à se voir les unes les autres telles qu'elles sont en réalité et n'avait introduit, jusque dans les rapports des cultes entre eux, les méthodes impartiales de l'histoire.

LA SITUATION ACTUELLE DE L'ENSEIGNEMENT

DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Mémoire lu à la séance générale du 4 septembre, par JEAN RÉVILLE,
directeur adjoint à l'École des Hautes Études.

La science des religions est une discipline encore jeune. Il y a vingt-cinq ans on eût vainement cherché, non pas des savants occupés d'études religieuses historiques — il y en a toujours eu, notamment dans les Facultés théologie et parmi les orientalistes, — mais des chaires publiques affectées à l'histoire des religions. Il s'en faut de beaucoup qu'aujourd'hui encore elle ait conquis dans l'enseignement supérieur la place qui lui revient légitimement et d'où elle pourra fructifier l'enseignement secondaire et même l'enseignement moral de l'école primaire. A mesure, en effet, que la théologie cesse d'être conçue comme le commentaire d'une révélation surnaturelle unique, à mesure que la théologie se sécularise et devient la science de la religion ou des phénomènes religieux, parallèle à la science du langage ou la philologie, à la science des institutions et des lois ou le droit, etc., à mesure aussi elle doit prendre comme base de ses études l'histoire des religions de l'humanité dans son ensemble et la psychologie religieuse, largement humaine, soit l'observation des phénomènes religieux dans le passé de l'humanité et l'observation méthodique des phénomènes religieux dans le présent plus directement accessible. Et s'il est parfaitement légitime d'accorder une part tout à fait prépondé-

rante dans les Facultés de théologie à l'étude du Judaïsme et du Christianisme, soit à cause de la carrière à laquelle se destinent la plupart des étudiants qui fréquentent ces Facultés, soit à cause de l'importance incontestablement plus grande de ces deux religions dans la formation de nos sociétés chrétiennes et dans la vie spirituelle de nos contemporains, il est de plus en plus nécessaire pour l'Université de comprendre aussi les autres religions dans l'aire des recherches scientifiques, sous peine de tronquer les études et d'en compromettre le caractère strictement scientifique.

Toutefois, si la science des religions est encore bien loin d'avoir conquis sa place légitime et nécessaire dans l'enseignement public, il ne faut pas que cette constatation nous empêche de reconnaître tout le terrain qu'elle a gagné pendant le dernier quart du XIXe siècle. L'Exposition universelle de 1900, où l'on a cherché à dresser en quelque sorte le bilan du siècle finissant, a compris le Congrès international d'histoire des religions au nombre des 127 Congrès convoqués par elle, pour nous inviter, justement, à dresser, en ce qui nous concerne, l'état de nos progrès en même temps que le plan de notre activité future.

L'enseignement public et officiel de la science des religions a pris naissance en Hollande. La loi de 1876, qui réorganisait l'enseignement supérieur dans ce pays, a entièrement transformé les Facultés de théologie des Universités hollandaises. Tandis qu'auparavant elles étaient spécialement affectées au service de l'Église réformée de Hollande, par une survivance du régime de l'Église d'État supprimé en 1795, la réforme de 1876 a complètement laïcisé l'enseignement de ces Facultés, en excluant de leur sein les cours confessionnels ou proprement ecclésiastiques, tels que la Dogmatique ou la Théologie pratique. Ceux-ci n'existent plus qu'à l'état de chaires auxiliaires, annexes à l'Université, pourvues par les églises intéressées selon leurs convenances. Par contre chacune des quatre Universités hollandaises compte depuis le mois d'octobre 1877, dans sa Faculté de théologie, un

cours « d'histoire de l'idée de Dieu » et un cours « d'histoire comparée des religions en dehors de celle d'Israël et du Christianisme ; » ces dernières sont, en effet, l'objet de cours spéciaux. Cette réforme fut bien accueillie des églises comme des professeurs. L'esprit scientifique et la largeur qui caractérisaient déjà la plupart des anciennes facultés, avaient en quelque sorte anticipé sur la réforme légale. Les maîtres du nouvel enseignement, C. P. Tiele, Chantepie de la Saussaye, Lamers, etc., continuèrent, sous ces dénominations nouvelles, l'œuvre qu'ils accomplissaient déjà auparavant. Toutefois les hommes passent, les institutions durent. L'émancipation des Facultés de théologie à l'égard des confessions ecclésiatiques était désormais assurée pour l'avenir et mise à l'abri des changements de tendance dans l'Église hollandaise.

La Suisse, de son côté, avec l'esprit d'initiative qui la caractérise, ne tarda pas à accueillir le nouvel enseignement. Ce fut l'Université de Genève qui donna le signal. Dès l'année 1868-1869 mon vénéré maître, M. le professeur Bouvier, avait introduit dans le cycle de ses cours à la Faculté de théologie l'histoire des religions. En 1873, une chaire spéciale fut affectée à la nouvelle discipline, qui a eu successivement pour titulaires, MM. Droz et Ernest Stroehlin. Supprimée en 1894, elle fut rétablie, à la demande de la Faculté de théologie, en 1895, mais de nouveau dans la Faculté des lettres. Elle est occupée actuellement par notre collègue, M. Paul Oltramare. L'exemple donné par l'Université de Genève fut suivi par d'autres. A Lausanne ce fut la Faculté de théologie qui s'enrichit d'un cours d'histoire des religions professé actuellement par M. Fornerod ; de même, sensiblement plus tard, en 1889, à Zurich, la Faculté de théologie fut dotée d'une chaire, assez bizarrement dénommée : « Histoire des religions et géographie biblique. » Il n'est que juste de rappeler ici l'initiative prise à Bâle dès 1834 par le professeur Joh. Georg Müller, dans ses cours sur l'« Histoire des religions polythéistes » qu'il continua jusqu'au terme de son enseignement universitaire. C'est à Bâle également qu'en-

seigne encore actuellement le professeur von Orelli, l'auteur d'un récent Manuel d'histoire des religions en Allemagne. A la Faculté de théologie de l'Université de Berne, l'Histoire générale des religions figure au programme des matières obligatoires pour la dernière année d'études des candidats au ministère évangélique. Elle figure aussi au programme des examens auxquels sont soumis ces candidats dans la plupart des cantons de la Suisse allemande (notamment Bâle, Zurich, Glaris, Saint-Gall, etc.).

En Belgique, notre infatigable confrère, le comte Goblet d'Alviella, a mené vigoureusement campagne pour la science dont il est devenu l'un des plus éminents et des plus sympathiques représentants. Prêchant d'exemple il inaugurait, de la manière la plus désintéressée, le premier cours public d'histoire des religions institué dans ce pays, à l'Université libre de Bruxelles, le 9 décembre 1884. Actuellement ce cours y est obligatoire pour les aspirants au doctorat en philosophie. Il est facultatif pour les élèves de l'École des sciences sociales récemment organisée. Je ne sache pas qu'il y ait de cours du même genre dans les trois autres universités belges. Mais M. Eugène Monseur a fait avec succès un cours élémentaire d'histoire des religions sous les auspices de l'Extension de l'Université de Bruxelles.

En France, le promoteur le plus influent de l'enseignement public de l'histoire des religions fut Paul Bert. La grande et glorieuse École qui, depuis la Renaissance, a été chez nous le foyer de toutes les études nouvelles et libres, le Collège de France, était désignée pour abriter la chaire proposée. Elle s'y prêta sans enthousiasme. L'administrateur du Collège, M. de Laboulaye, combattit même le projet au Sénat, mais la fermeté du rénovateur de notre instruction publique, Jules Ferry, triompha de toutes les résistances. En décembre 1879 une chaire d'histoire des religions était créée au Collège de France et M. Albert Réville en était nommé titulaire. Au même moment M. Maurice Vernes, avec le concours d'un de nos compatriotes auquel la science des religions doit le plus

de reconnaissance, M. Émile Guimet, de Lyon, créait la *Revue de l'Histoire des Religions*, le premier organe périodique de nos études, et y commençait, avec la collaboration de quelques-uns des savants les plus autorisés de notre pays, une propagande en faveur de l'histoire religieuse générale, d'une part en montrant l'intérêt, la variété, la solidité des travaux qu'elle pouvait dès lors inspirer, d'autre part en plaidant, avec une infatigable persévérance, la cause de sa diffusion dans les Facultés et dans les écoles.

Les idées soutenues par M. Vernes ne se réalisèrent pas sous la forme même où il les avait présentées, mais sa vigoureuse campage contribua assurément au succès de l'organisation un peu différente qui a prévalu. Lorsqu'après la suppression, qui nous semble regrettable, des Facultés de théologie catholiques, la nécessité parut urgente de créer en France un enseignement où l'étude scientifique des idées et des institutions religieuses pût être cultivée, M. Liard, l'éminent directeur de l'enseignement supérieur au Ministère de l'Instruction publique, conçut le projet de créer une cinquième section à l'École pratique des Hautes-Études, ce foyer de haute culture fondé par Victor Duruy et qui a pris place à côté du Collège de France, comme laboratoire des méthodes perfectionnées et des initiatives fécondes. Ainsi fut fondée en 1886 par M. Goblet, ministre de l'Instruction publique, la Section des Sciences religieuses de l'École des Hautes-Études qui comprend aujourd'hui seize conférences distinctes (sans compter les cours libres) consacrées à l'étude spéciale d'autant de religions ou de sections d'histoire religieuse. Ici pas d'enseignement de l'histoire générale des religions ; il est au Collège de France. L'École des Hautes-Études n'est pas non plus une Faculté, faisant passer des examens ou conférant des titres universitaires. Les diplômes qu'elle peut accorder à ceux de ses élèves qui se sont distingués par des travaux personnels, sont purement honorifiques. Son enseignement est technique, surtout analytique, destiné à familiariser les jeunes gens avec les bonnes méthodes de travail

et, par le fait même, il ne s'adresse qu'à un petit nombre d'élèves. Aujourd'hui, après quatorze ans d'existence, la Section des Sciences religieuses a le droit d'affirmer qu'elle a justifié sa création. L'année dernière, elle a eu 328 inscription, dont une bonne moitié est constituée par des auditeurs très réguliers. Son action s'étend au dehors par la publication de travaux scientifiques qui constituent la Bibliothèque de la Section des Sciences religieuses (14 volumes in-8°, plus lesrapports annuels).

L'enseignement de l'histoire des religions, soit au Collège de France, soit à la Sorbonne, dans l'École des Hautes-Études, n'a jamais provoqué le moindre incident fâcheux. L'expérience a infligé le démenti le plus complet aux appréhensions des timorés qui jugeaient impossible de traiter de pareils sujets sans causer du scandale. Cet heureux résultat provient de ce que les maîtres se tiennent au point de vue strictement scientifique.

D'ailleurs, dès 1884, M. l'abbé de Broglie introduisait l'histoire des religions à l'Institut catholique. En 1889, M. l'abbé Peisson fondait la *Revue des Religions*. En 1896 un groupe d'ecclésiastiques catholiques, dont la valeur théologique fait le plus grand honneur à leur Église, fondait la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*. Bien loin d'excommunier la science des religions, ceux dont les timorés redoutaient les attaques ont été les premiers à en reconnaître la valeur et à réclamer leur part dans le travail général. Enfin, tout récemment, la Faculté de théologie protestante de Montauban a demandé et obtenu la transformation d'un cours complémentaire de théologie biblique en chaire magistrale d'histoire des religions et de théologie biblique, donnant ainsi aux autres Facultés un exemple qu'elles devraient bien suivre. La Section d'histoire du Congrès international de l'enseignement supérieur qui vient de se réunir à Paris a émis, le 1er août, un vœu formel en faveur de la création de chaires d'histoire comparée des religions dansles Universités.

Nous n'avons garde d'oublier que dans nos Facultés des

lettres, au Collège de France, à la Section des Sciences historiques et philologiques de l'École des Hautes-Études, les professeurs chargés de l'enseignement des langues anciennes ou de l'histoire traitent souvent les parties spéciales de l'histoire religieuse qui sont de leur ressort. Tout le monde connaît les beaux travaux de cet ordre dus à M. Bouché-Leclercq ou à M. Victor Henry, de la Faculté des lettres de Paris, MM. Maspero, Oppert, Michel Bréal, du Collège de France, M. Paul Regnaud, à Lyon, M. Basset, à Alger, pour ne mentionner que les plus connus. L'intérêt que nous portons à l'histoire générale des religions ne nous fait pas méconnaître la part capitale qui revient, dans nos études, aux spécialistes qui consacrent une notable portion de leurs leçons et de leurs publications, à des enquêtes laborieuses d'où sortent les matériaux dont sera faite l'histoire des religions. Si nous ne les mentionnons pas tous dans ce rapport, pas plus en France que dans les autres pays, c'est que notre travail prendrait des proportions trop considérables, ce n'est pas que nous n'attachions la plus grande valeur à leur enseignement et aux fruits de leurs études. Il importe que cette observation soit faite une fois pour toutes.

Elle s'applique aussi aux cours de l'École du Louvre ou à ceux de l'École d'anthropologie, aux travaux des Écoles françaises d'Athènes, de Rome et du Caire, autant de laboratoires auxquels nous devons tant d'excellentes productions sans lesquelles l'histoire générale des religions ne serait pas possible. L'orientation spontanée de tous ces foyers d'études vers les problèmes de l'histoire religieuse est d'ailleurs bien propre à nous confirmer dans la conviction que nous cherchons à propager, que l'histoire de l'humanité ne peut être faite qu'à la condition d'accorder une très large part à l'étude des religions de l'humanité.

Il est enfin une institution dont notre pays a le droit de tirer quelque fierté, parce que jusqu'à présent elle est unique au monde, c'est le *Musée des Religions* ou *Musée Guimet*, fondé par M. Émile Guimet, à Lyon, en 1879, transféré à

Paris en 1888, après que M. Guimet eut fait don à l'État de ses collections et fait construire à ses frais, sur un terrain cédé à cet effet par la Ville de Paris sur la place d'Iéna, un immeuble plus important que celui de Lyon. Ce Musée, le fondateur-directeur vous en fera les honneurs demain et vous pourrez tous apprécier les trésors qu'il renferme et sa magnifique installation. Une bibliothèque, qui comprend actuellement 24.126 volumes, lui est adjointe. Vous connaissez assurément aussi les publications qui s'y rattachent, cette belle collection des *Annales du Musée Guimet*, complétée par la *Bibliothèque d'études* et la *Bibliothèque de vulgarisation*, tandis que la *Revue de l'Histoire des Religions*, créée également par M. Guimet et répandue gratuitement par ses soins à 300 exemplaires, sert d'organe aux travaux scientifiques de moindre étendue et tient autant que possible ses lecteurs au courant de toutes les publications nouvelles relatives à nos études. A l'enseignement par le musée et par le livre la direction ajoute depuis quelques années l'enseignement par la parole vivante, en conviant le public pendant l'hiver à des conférences dominicales gratuites, où se fait de l'excellente vulgarisation scientifique.

En Angleterre les recherches portant sur l'histoire des religions sont très répandues et nombreuses sont les publications, générales ou particulières, qui ont contribué puissamment au développement de nos connaissances en cet ordre d'études. N'est-ce pas de Londres, qu'a retenti, en 1870, l'appel du grand savant et du merveilleux écrivain qui y prononça ses célèbres conférences dites d'Introduction à l'histoire des religions? Et n'est-ce pas d'Oxford que Max Müller a révélé au grand public lettré toute la portée de la mythologie comparée et de l'histoire des religions dans ses *Copeaux d'un atelier allemand*? Mais conformément au génie individualiste de la race anglo-saxonne, c'est à l'initiative privée plutôt qu'à l'action du gouvernement ou des Universités que sont dues les créations qui ont pour but de propager par l'enseignement les notions d'histoire religieuse. Ce sont tout

d'abord les administrateurs de la fondation Hibbert qui, de 1878 à 1894, font donner chaque année à Londres et à Oxford, par les savants les plus distingués d'Angleterre et du continent, une série de conférences, publiées ensuite et maintes fois traduites en plusieurs langues, sur les sujets les plus importants de l'histoire religieuse. Plus tard, en 1887, c'est lord Clifford qui lègue 80.000 livres aux quatre Universités d'Écosse, à charge pour elles d'instituer des cours et des conférences sur la théologie naturelle, soit en fait sur l'histoire et la philosophie de la religion. En 1888, c'est à South Place Institute, à Londres, que commencent des conférences dominicales destinées à la fois à l'instruction populaire et à la propagation d'un esprit religieux plus large et plus universaliste; ces conférences ont été publiées sous le titre de *Religious systems of the world* et de *Free lectures on centres of spiritual activity and phases of religious development*. Un peu plus tard University Hall, à Londres, accueille différents cours d'histoire religieuse.

Ajoutons à ces fondations, temporaires ou permanentes, les nombreux cours consacrés aux religions de l'antique Orient dans les Universités anglaises par les professeurs chargés d'un enseignement philologique, les conférences et les publications subventionnées par la Society for biblical archaeology, l'Egypt exploration fund, le Palestine exploration fund; ajoutons-y les travaux relatifs à l'histoire religieuse provoqués par la Folklore Society et tout le grand mouvement des études de folklore qui, nulle part plus qu'en Angleterre, n'a produit des fruits savoureux pour l'historien des religions, les manuels destinés à vulgariser les connaissances de hiérographie, tels que ceux de Gould, de Menzies, de Geden, l'enseignement régulier donné actuellement au Collège unitaire d'Oxford, Manchester College, par notre vice-président M. Estlin Carpenter, une presse scientifique faisant une large part aux études d'histoire religieuse et enfin, — last not least, — l'admirable collection des *Sacred Books of the East* qui est pour l'historien des religions un instrument de tra-

vail incomparable, — et nous pourrons nous faire une idée du développement immense que nos études ont pris en Angleterre en cette fin de siècle, sans cesser de regretter qu'il ne lui soit pas encore fait, dans les Universités en dehors de l'Écosse, la place à laquelle elle a droit.

Aux État-Unis, le tableau qui se déroule sous nos yeux est singulièrement réjouissant. La ville qui se pique d'être la plns lettrée du Nouveau Monde, Boston, a de beaucoup devancé les autres. Dès l'an 1874 la théologie comparée, soit l'histoire et la philosophie de la religion, est enseignée dans son Université par M. Warren. A l'Université de Harvard le professeur Charles Everett a donné pendant plus de trente ans des cours d'Histoire comparée des religions. Une section relative à l'étude comparée des religions est organisée depuis 1890 dans les sections des Antiquités orientales et américaines du Musée National des États-Unis. En général plus tard venus à l'histoire des religions, les Américains ont déployé une ardeur et une générosité peu communes. On reconnaît aisément deux tendances motrices parmi les initiateurs de ce mouvement : d'une part, les orientalistes, pénétrés de l'importance capitale de l'histoire des religions dans le monde oriental antique et moderne, s'efforcent de constituer des foyers d'étude et des organes de diffusion ; d'autre part, les partisans d'une religion universaliste, les promoteurs d'une fraternité religieuse qui groupe sur une large base humaine les adeptes des nombreuses églises constituées aux États-Unis, cherchent à répandre la connaissance des multiples religions du passé et du présent pour apprendre à en apprécier la valeur relative et en dégager une sorte de substratum qui leur soit commun à toutes. Dans le premier groupe se distingue l'Université de Pennsylvanie, à Philadelphie, où l'histoire des religions compte un avocat infatigable en la personne de M. Morris Jastrow ; d'accord avec d'autres orientalistes animés du même esprit, parmi lesquels il faut citer M. Toy, de l'Université de Harvard, il organise des séries de conférences, soit à Philadelphie même, soit dans

plusieurs autres villes importantes des États-Unis, où des maîtres d'Amérique et même d'Europe sont appelés à traiter des sujets de leur compétence spéciale. Il crée une collection de Manuels d'histoire des religions historiques (*Handbooks on the history of religions* ; Boston, Ginn et Cie). Une section spéciale, vouée l'histoire des religions, est organisée au sein de la Société orientale américaine ; elle se réunit chaque année au cours de la semaine de Pâques et aspire à servir de lien entre tous ceux qui s'intéressent à cet ordre d'études, qu'ils soient orientalistes ou non ; il est fait à l'usage de ses membres un tirage spécial des publications de la Société qui les concernent. Sous l'inspiration de ce groupe la part faite à l'histoire religieuse par les professeurs de langues orientales et d'histoire ancienne devient de plus en plus considérable dans plusieurs des Universités les plus importantes. Il reste à compléter ce mouvement par la création de quelques chaires spécialement affectées à l'Histoire comparée des religions et peut-être aussi par la création d'un doctorat ès sciences religieuses.

Dans le second groupe nous signalerons tout d'abord M. Felix Adler qui a eu l'idée originale d'organiser depuis 1891, sous le nom de *School for applied ethics*, des séries de conférences annuelles sur l'économie politique, l'histoire des religions et la morale, dans des places de bain fréquentées par la société américaine, exemple qui semble avoir inspiré l'organisation, en 1896, de la *Monsalvat School of comparative religion*, cours de vacances professés par un choix d'hommes distingués ; — puis l'initiative si intéressante qui a produit le *Parlement des Religions de Chicago* présidé par J. H. Barrows en 1893 et qui s'est perpétuée soit dans la *Religious Parliament Extension*, soit par la fondation d'une chaire permanente de religion comparée à l'Université de Chicago, autour de laquelle se groupent des enseignements auxiliaires à mesure que les ressources le permettent, et qui est dès à présent dotée de quelques bourses pour les étudiants et d'un Musée oriental. L'Association uni-

versitaire, de Chicago, à son tour, qui a pour but de développer l'intérêt pour les études supérieures par la diffusion de cours imprimés, a fait une large part à l'étude générale des religions, parce que, dit-elle, de tous les ordres de sujets auxquels s'intéresse l'humanité, il n'y en a pas de plus avidement recherché que les études portant sur la religion.

Ailleurs, à l'Université de Cornell, nous rencontrons la grandiose fondation intitulée *Suzann Linn Sage School of philosophy* (1891), transformation de l'ancienne chaire de philosophie en un organisme consacré à la Logique, la Psychologie, l'Éthique, la Pédagogie, la Métaphysique, l'Histoire de la Religion et la Philosophie de la Religion. Chaque année de nouvelles créations assurent la représentation de plus en plus étendue de nos études dans l'enseignement des Universités américaines.

Que ne pouvons-nous en dire autant de l'Allemagne ! On s'étonnera peut-être que nous n'ayons pas encore parlé de ce sol classique des Universités. C'est qu'hélas ! nous n'avons presque rien à dire de l'enseignement de l'histoire des religions dans les Universités allemandes pour la très simple raison qu'il n'y existe pas. Bien loin de nous, assurément, l'intention de méconnaître tout ce que nos études doivent aux travaux des orientalistes, des théologiens et des philologues allemands. Ici comme sur tous les autres champs de la science, l'apport des savants allemands est de premier ordre. Mais c'est à titre individuel, sans que rien dans l'organisation de l'enseignement corresponde à cette production. La place de l'histoire des religions serait, semble-t-il, dans ces Facultés de théologie qui ont si puissamment contribué à la reconstitution d'une histoire plus fidèle par l'application de la critique historique aux textes sacrés. Or, les Facultés de théologie limitent leur enseignement au Judaïsme et au Christianisme, les autres religions n'existent pas pour elles. Et quant aux Facultés de philosophie, qui correspondent à nos Facultés françaises des lettres et des

sciences, il semble qu'elles s'en désintéressent sous prétexte que cela regarde la théologie. On a beau fouiller les programmes des Universités allemandes, on y trouve des cours sur toutes choses, excepté sur l'histoire des religions. A ma connaissance il n'y a eu de cours régulier sur ces matières qu'à Fribourg en Breisgau où M. Edm. Hardy (actuellement à Wurzbourg) professait l'histoire des religions. Nous trouvons bien dans certaines Facultés de théologie des cours de dogmatique ou de théologie systématique et de philosophie de la religion ; mais cette association même prouve qu'il s'agit ici de spéculation sur l'histoire plutôt que d'un enseignement proprement historique. Quelquefois nous avons relevé des cours de privatdozenten portant sur la « vergleichende Religionsgeschichte », notamment à l'Université de Leipzig, mais leur initiative n'a pas provoqué des créations de chaires régulières. Cependant il y a des collections de monographies sur les religions ; dans la série si remarquable des *Theologische Lehrbücher* publiée par l'éditeur Mohr, il y a un Manuel d'histoire des religions ; dans le *Theologischer Jahresbericht*, cette excellente revue annuelle de toutes les publications relatives à la théologie scientifique publiée par l'éditeur Schwetschke, il y a un fascicule spécial pour l'histoire des religions ; la Société de Missions la plus éclairée et la plus libérale d'Allemagne a reconnu la nécessité de répandre la connaissance des religions non bibliques en créant dès 1886 la *Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft* ; si la remarquable revue de Lazarus et Steinthal, la *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Religionswissenschaft* a disparu après la mort de l'un de ses directeurs, elle a repris une nouvelle vie en 1891 dans la *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, où les études de folklore et d'histoire religieuse se complètent réciproquement. Enfin depuis 1898 M. Achelis, de Bremen, avec le concours de collaborateurs de premier ordre, fait paraître l'*Archiv für Religionswissenschaft*.

Ce n'est donc pas que les Allemands méconnaissent l'im-

portance ni la valeur de l'histoire générale des religions. Plus portés autrefois à faire de la « Religionsphilosophie » que de la « Religionsgeschichte », les plus distingués des maîtres en philosophie de la religion, tels que Pfleiderer, Gloatz, etc, sont les premiers aujourd'hui à fonder leur philosophie de la religion sur une large base historique. A quoi faut-il donc attribuer l'indifférence que les Universités allemandes témoignent à l'enseignement de l'histoire des religions, à tel point que le Manuel en usage en Allemagne a dû être demandé à un Hollandais, M. Chantepie de la Saussaye, et que la revue annuelle des publications d'histoire générale des religions, dans le *Theologisches Jahresbericht*, a été confiée successivement à un Suisse, M. Fürrer, de Zurich, à un Hollandais, M. Tiele, de Leyde, et à un professeur libre de l'Université de Copenhague, M. Lehmann? Très vraisemblablement à la puissance même du type établi des Facultés de théologie. Organisées depuis longtemps en vue de l'étude des religions de la Bible et de l'histoire de l'Église chrétienne, elles ne portent leur attention sur d'autres religions que dans la mesure où elles admettent que celles-ci ont exercé une action sur le Judaïsme et sur le Christianisme et les traitent alors comme « Hülfswissenschaft ». C'est cette conception même qu'il faut dépasser comme — pour employer une expression goûtée en Allemagne — ein ueberwundener Standpunkt », pour en arriver à fonder la théologie sur l'étude historique des phénomènes religieux dans toutes les religions.

Pour achever notre revue il nous reste encore à signaler l'existence d'un enseignement de l'histoire des religions en Italie, à l'Université de Rome, en Hongrie, à l'Académie théologique réformée de Presburg et dans les deux instituts théologiques d'Eperies et d'Oldenburg; en Danemark, à l'Université de Copenhagen, M. E. Lehmann enseigne l'histoire des religions en qualité de privat-docent, mais l'on considère comme probable qu'une chaire de professeur titulaire sera créée dans cette Université. A Christiania, c'est

M. Brede Kristensen qui a introduit notre discipline, sans qu'il y ait de chaire officielle. A Upsala, la Faculté de théologie comprend une chaire intitulée : *Encyclopaedia theologica et praenotiones theologicae* ; créée en 1872, elle est actuellement vacante, mais le dernier titulaire, aujourd'hui archevêque d'Upsala, donnait une place très importante, dans son enseignement, à l'histoire des religions. A Lund et à Helsingfors (Finlande), il n'y a pas de chaires spécialement affectées à nos études, mais un des professeurs des Facultés de théologie donne généralement un cours élémentaire d'histoire des religions.

Plusieurs organes de l'enseignement qui nous occupe ont dû nous échapper assurément et nous serons très reconnaissants à tous ceux de nos confrères qui voudront bien compléter ce tableau, notamment en ce qui concerne les leçons d'histoire des religions dans l'enseignement secondaire, dans les lycées, gymnases, écoles réales, etc. Un tel enseignement existe, par exemple, à Genève (au Collège et à l'École secondaire des jeunes filles), dans certaines villes de Hollande, où il est donné sous forme de cours libres complémentaires par des pasteurs. Mais les renseignements nous manquent pour donner un tableau des institutions analogues dans d'autres pays.

Limité à l'enseignement universitaire et aux cours pour les adultes, le tableau que nous venons de dérouler sous vos yeux est suffisamment fourni pour nous autoriser à nous réjouir des progrès immenses de nos études pendant les vingt-cinq dernières années et pour nous encourager à continuer sans relâche les efforts qui aboutiront à la reconnaissance de l'histoire des religions comme discipline indispensable dans toute Université bien organisée.

Assurément, partout où il existe des Facultés de théologie universitaires, la place de l'enseignement de l'histoire des religions paraît marquée dans ces Facultés, à mesure surtout qu'elles se dépouillent du caractère confessionnel qui doit nécessairement être subordonné au caractère scientifique,

le seul qui soit universitaire. Dans les pays où il n'y a pas de Facultés de théologie ou bien lorsque celles-ci sont inféodées à un esprit sectaire, c'est dans les Facultés des lettres ou de philosophie qu'il faut le placer. Les types très variés d'organisation que nous avons passés en revue sont plus ou moins recommandables, suivant que l'on recherche, dans l'étude de l'histoire religieuse générale, une instruction exclusivement historique, un élargissement de connaissances et une intelligence plus complète de l'évolution humaine, — une instruction à la fois historique et psychologique, une intelligence plus complète de l'esprit humain et un moyen d'approfondir les problèmes métaphysiques de l'ordre religieux, — ou un enseignement à la fois historique et moral.

Dans le premier cas, le seul dont nous ayons à nous occuper ici, où nous restons sur le terrain strictement historique, il nous semble que l'organisation qui a prévalu en France est la plus recommandable : d'une part, un cours général d'histoires des religions; d'autre part, une série de conférences spéciales qui sont autant de laboratoires pour l'étude de chaque religion déterminée. Une organisation aussi complète n'est possible que dans les très grands centres universitaires; mais il est très facile de s'en approcher dans les Universités bien outillées où les cours de philologie orientale et classique, d'ethnographie, d'histoire ou d'exégèse du Judaïsme et du Christianisme peuvent faire l'office des conférences sur les religions spéciales et où un cours général d'histoire des religions aura pour mission l'étude comparée des religions et la synthèse. En pareil cas il semble bien que sa place soit à la Faculté des lettres ou de philosophie.

S'agit-il, au contraire, d'enseigner l'histoire des religions de manière à instruire des jeunes gens qui aspirent à faire de la métaphysique religieuse ou à devenir les instructeurs religieux et moraux de leurs semblables, c'est-à-dire des théologiens et de futurs ministres du culte, alors il semble que la place de cet enseignement soit plutôt dans les Facultés de théologie.

Ce sont là des questions qu'il faut résoudre dans chaque pays suivant les besoins locaux, suivant les ressources dont on dispose et les conditions morales du milieu ambiant. Le seul principe que nous ayons le devoir d'affirmer avec énergie et que nous devons nous efforcer de répandre partout, c'est celui-ci : dans le monde moderne l'histoire des religions doit faire partie intégrante de l'enseignement universitaire, parce qu'il n'est pas possible, en dehors de son concours, de comprendre l'évolution de l'humanité, la nature morale de l'homme, non seulement dans le passé, mais encore dans le présent. Car aujourd'hui c'est entre hommes de toutes les religions que se déroule la lutte pour la vie et que tend à s'établir l'échange pacifique des produits et des idées. Tandis qu'à la fin du XVIII[e] siècle les parties du monde autres que l'Europe commençaient à peine à faire leur apparition sur la scène de notre histoire et sur le terrain industriel et commercial, aujourd'hui soit dans le passé, soit dans les graves problèmes du temps présent, c'est l'étude des civilisations différentes de la nôtre qui s'impose à nous comme l'œuvre urgente entre toutes. Si, il y a cent ans, l'histoire de la religion pouvait encore se concentrer en celle du Judaïsme et du Christianisme, aujourd'hui elle devient, par la force même des choses, l'histoire *des* religions de l'humanité. De même qu'il y a des cours d'histoire de la philosophie ou d'histoire de l'art, de même il doit y avoir des cours d'histoire des religions, car c'est dans les religions que s'expriment les tendances et les aspirations les plus intimes et les plus caractéristiques de chaque partie de l'humanité.

LE FOLK-LORE

ET LA SCIENCE DES RELIGIONS

Discours prononcé en séance générale au Congrès international d'Histoire des Religions, le 6 septembre 1900.

Mesdames, Messieurs,

Ce n'est point sans quelque appréhension que je prends aujourd'hui la parole : la tâche qui m'incombe est singulièrement lourde et je redoute fort de m'y trouver inégal. Le plus illustre représentant des études d'ethnographie religieuse, l'initiateur de cette méthode anthropologique qui nous a permis d'apercevoir sous un jour si nouveau et si inattendu les cultes et les mythes des peuples de l'antiquité, M. E. B. Tylor, nous avait laissé espérer qu'il consentirait à venir exposer ici même ses vues sur les services que peuvent rendre à la science générale des religions les recherches sur les croyances et les pratiques des peuples non civilisés. Mais pour notre malheur la session annuelle de la « British Association » s'ouvrait à Bradford au moment même où se réunissait ici notre Congrès ; M. Tylor, retenu à Bradford par ses fonctions présidentielles, s'est donc vu obligé de ne pas donner suite au projet qu'il avait formé et de manquer très involontairement à la promesse qu'il avait bien voulu nous faire et dont nous avions escompté l'exécution. Je tiens à exprimer au nom du Bureau, notre vif regret de ce contre-temps et j'estime qu'à vrai dire, c'est du Congrès tout entier que je suis en ce moment l'interprète. Nous avons d'ailleurs en ce

domaine vraiment joué de malheur : l'un des plus éminents folk-loristes du Royaume-Uni et qui a droit à la reconnaissance de tous les amis des traditions populaires en sa double qualité d'érudit et pénétrant écrivain et d'impeccable et libéral éditeur, M. Alfred Nutt, avait très aimablement accepté de nous entretenir du précieux secours que pouvait apporter à l'interprétation des rites religieux et des légendes divines ou héroïques, l'étude des coutumes encore en usage parmi les paysans d'Europe et des contes merveilleux que l'on se répète à la nuit close depuis tant de siècles d'un bout du monde à l'autre. Son nom figurait à notre programme et nous étions assurés que par lui la cause du folk-lore serait éloquemment et habilement plaidée. Mais voici qu'il y a quelques jours une lettre nous est arrivée, messagère de mauvaises nouvelles, qui nous à appris que ses affaires exigeaient impérieusement la présence de M. Nutt à Londres pendant toute cette semaine ; il a donc été contraint de nous demander de le relever de l'engagement qu'il avait pris envers nous et il nous a bien fallu, encore que fort à contre-cœur, nous résigner à ne l'entendre point.

Devant cette double défection, où les circonstances les avaient amenés en dépit d'eux-mêmes, de deux d'entre les meilleurs tenants de l'école anthropologique, le parti le plus simple et peut-être le meilleur, eût été, semble-t-il, de rayer du programme des séances générales la question qu'avait si gracieusement accepté de traiter M. Nutt, comme en avait déjà disparu la conférence que M. Tylor nous avait fait un instant espérer. Le Bureau du Congrès n'en a pas jugé ainsi et m'a imposé la périlleuse mission — à laquelle j'aurais aimé à pouvoir me dérober — d'être pour quelques instants parmi vous le porte-parole des ethnographes et des folk-loristes. Il a estimé que le folk-lore et les recherches sur les croyances et les institutions religieuses des non-civilisés avaient leur place marquée en ce premier Congrès d'Histoire des Religions — et il ne m'appartenait pas de m'inscrire en faux contre une opinion qui était un hommage rendu à la haute im-

portance d'études auxquelles j'ai consacré la meilleure part de mon temps et de mes forces. Nous étions pris de court et il nous eût été impossible de nous assurer en ces quelques heures le concours d'un savant dont le nom aurait plus d'éclat et la parole d'autorité que n'en peuvent apporter aux miens mes très modestes travaux. Au risque donc de sembler manquer à ce devoir primordial de se bien connaître soi-même et d'avoir une nette conscience de sa propre insuffisance, j'ai déféré à l'invitation presque impérative qui m'était adressée : je compte, Messieurs, sur votre indulgence et j'ose espérer que vous accueillerez avec bienveillance et sans les soumettre à une trop rigoureuse critique ces quelques paroles improvisées, que je n'étais qu'à demi le maître de ne prononcer point.

On a appelé le XIXe siècle le siècle de l'histoire : et ce nom lui sied à tous égards. On a compris au cours de ces cent dernières années que le seul moyen de rendre compte d'une institution, d'une coutume, d'une opinion, d'une manière de sentir ou de penser, c'était de rechercher comment elles étaient nées, comment elles s'étaient lentement et graduellement formées, quelles transformations elles avaient subies et sous quelles influences. Il n'en va pas différemment des croyances et des pratiques religieuses que de toutes les autres et, en une large mesure, l'histoire des religions s'est substituée comme méthode d'herméneutique aux anciennes dogmatiques; elle ne saurait prétendre sans doute à les remplacer de toutes pièces, mais elle a du moins restreint leur domaine en de plus étroites limites, elle l'a circonscrit entre des frontières plus exactement tracées.

Parmi les recherches relatives aux transformations que subissent au cours de l'évolution et les manières de comprendre, de sentir et d'imaginer des hommes et les actes qu'ils accomplissent en conformité avec ces pensées et ces émotions incessamment changeantes, il n'en est pas qui présentent un plus haut intérêt que celles qui se rapportent aux premières périodes du développement social. Les mani-

festations de l'activité humaine sont, en ces sociétés encore relativement peu complexes, plus aisées à rattacher aux conditions psychologiques qui permettent d'en rendre raison ; elles s'expliquent par le jeu de quelques lois économiques, mentales et sociologiques qui se vérifient en tous les coins du monde, elles ne sont pas sous la dépendance de circonstances historiques, qui ne se retrouvent pas deux fois pareilles à elles-mêmes au cours des temps. Plus voisines des origines, elles n'ont pas subi à un même degré ces déformations que révèlent à un si haut point les coutumes, les rites, les dogmes et les légendes dont sont tissées les grandes religions historiques : les mythes ne sont point encore devenus des allégories à cette phase lointaine de la vie de l'humanité, ni les rites des symboles ; toutes les croyances doivent être, en ces âges reculés, naïvement acceptées comme elles sont exprimées naïvement et les pratiques doivent être envisagées du point de vue bien souvent le plus immédiatement et, je dirais presque le plus enfantinement utilitaire ; le grand danger ici, c'est d'interpréter et de raffiner trop. Les diverses manières de se représenter l'univers et les dieux, la condition des âmes après la mort, et les relations de la morale et des pratiques rituelles n'ont pas revêtu en un même groupe social cette uniformité, cette sorte de rigidité et de netteté dans les contours que seules leur confèrent les formules dogmatiques en les isolant, si j'ose dire, des esprits qui les pensent ; elles restent l'expression immédiate des conceptions et des sentiments du plus grand nombre, elles demeurent transparentes et ne sont point obscurcies par l'ombre de ce long passé que traînent derrière elles les traditions des nations d'aujourd'hui.

Et ces formes relativement primitives de la religion, nous avons ce rare privilège de pouvoir encore à l'heure présente les observer directement ; il nous est donné en bien des cas d'assister aux cérémonies de cultes qui sont demeurés en leur forme assez voisins du type qu'ils affectaient aux plus anciens âges de l'humanité, de voir fonctionner les institutions reli-

gieuses que l'existence de ces cultes conditionne et nécessite, de recueillir des mythes et des légendes sur les lèvres mêmes de ceux qui n'ont pas cessé d'en admettre l'entière et littérale verité. Bien des « espèces » ont péri dans la grande famille des religions ; nous ne les connaissons plus que par les monuments qu'elles ont laissés derrière elles, par les documents où elles sont décrites, par les dogmes où elles se sont cristallisées, par les coutumes où parfois elles se sont survécu à elles-mêmes. Mais les religions qui ont péri avaient toutes atteint un degré relativement élevé de complexité et de raffinement : la vieille magie naturiste, les vieux cultes funéraires et l'antique animisme sont demeurés vivants et il nous est loisible, si nous consentons à passer les mers, de participer à des cérémonies qui nous ramènent à un état de civilisation, depuis de bien longs siècles, disparu sur le sol où nous habitons.

Ce serait à coup sûr une grave erreur que de s'imaginer que l'étude, si pénétrante et si complète qu'on la suppose, des religions des non-civilisés peut nous permettre d'anticiper en quelque sorte sur l'avenir, de prévoir le développement des grandes religions historiques et nous dispenser ainsi en une certaine mesure de l'examen minutieux des monuments et des textes par où elles nous sont connues. L'étude de l'embryologie ne saurait suppléer à l'ignorance ou même à la connaissance incomplète de la structure et des fonctions de l'être individuel ou collectif qui est parvenu à un haut degré d'organisation, mais seule, elle rend possible l'intelligence parfaite de cette structure et de ces fonctions, seule elle fournit quelques-uns des éléments essentiels de leur explication. Elle ne suffit pas sans doute, mais elle est nécessaire et le grand mérite de Tylor et de ceux qui l'ont précédé et suivi dans cette voie est de l'avoir rendu sensible, non pas par une argumentation logique, dont, en ces matières, on croit parfois aisé et légitime de mettre en question la validité, mais par les faits.

Par l'étude méthodique des religions des peuples non-ci-

vilisés, de leurs coutumes, de leurs institutions sociales, de leurs contes et de leurs traditions, ils ont réussi à rattacher d'une manière plus immédiate l'histoire générale des religions à la psychologie, cette histoire naturelle de l'esprit humain, et à mettre en plus vive lumière ce caractère de toutes les religions, qui ne se transforment point en philosophies, leur caractère social et collectif. Et il devenait évident, ce que la forte originalité des grandes religions historiques, des religions éthiques surtout, avait en quelque mesure dissimulé, que dans son développement religieux, comme dans son développement économique ou moral, l'humanité obéissait à des lois uniformes, qu'il y avait une religion commune de l'humanité.

Les liens de la religion apparaissaient plus nets et plus étroits avec cette science et cette technique primitives, la magie, et l'on comprenait mieux en quelle relative indépendance elle s'était longtemps trouvée à l'égard de la morale et combien les dieux s'étaient autrefois désintéressés de la façon dont les hommes se comportaient entre eux.

Si tous les problèmes ne recevaient pas de la connaissance de ces données nouvelles une solution plus satisfaisante, il n'en était du moins aucun dont la position même ne fût en quelque mesure modifiée et heureusement modifiée ; bon nombre de questions factices étaient désormais écartées. On s'accoutuma de plus en plus, et ce fut peut-être là le meilleur service que rendirent les travaux de l'école anthropologique, à ne plus théoriser à perte de vue sur les origines religieuses de l'humanité, à réduire autant que possible le nombre des hypothèses et à raconter au lieu de supposer.

Le danger sans doute, c'était de méconnaître en quelque mesure l'originalité des grandes religions historiques et ce qu'elles doivent à la personne même de leurs fondateurs et au milieu où elles sont nées et où elles ont grandi, c'était de regarder la mythologie de l'Inde ou de la Grèce à la lumière des légendes polynésiennes et d'interpréter les rites religieux du christianisme par analogie avec les pratiques cérémo-

nielles des nègres d'Afrique, sans tenir compte du sens très différent qui, en des états de civilisation aussi divers, peut s'attacher à des cérémonies ou à des croyances en apparence fort semblables; les origines peuvent être pareilles, mais le chêne après tout n'est point identique au gland dont il est sorti. Ce danger-là toutefois n'est point fort à redouter: théologiens, orientalistes, archéologues et mythologues sont en possession d'état, et il n'y a pas lieu de craindre qu'ils se laissent déloger des positions qu'ils occupent. Ils sauront opposer aux tentatives d'empiètement des ethnographes et des sociologues, à supposer qu'il s'en produise, une très vigoureuse résistance et l'on serait fondé plutôt à appréhender qu'ils se refusent à imiter le bel exemple qui a été donné, entre plusieurs, par A. Lang, J. G. Frazer et L. Farnell, de faire servir à l'explication des mythes grossiers ou absurdes et des rites magiques, qui figurent dans bon nombre des plus nobles d'entre les religions, ce que nous savons des pratiques cérémonielles des sauvages et de leur enfantine théorie des événements de la nature.

Et la raison que sont tout prêts à invoquer pour justifier leur refus d'admettre aucune comparaison entre les religions de l'antiquité aryenne ou sémitique et celle des non-civilisés d'aujourd'hui, bon nombre de philologues et d'historiens, c'est que les sauvages actuels appartiennent à des races fort différentes de celles auxquelles appartenaient nos ancêtres et que nous n'avons pas de preuves directes que les Germains, les Celtes, les Grecs, les Aryens de l'Inde ou les Hébreux aient jamais passé par un état social analogue à celui des Bantous de l'Afrique australe, des Esquimaux ou des Australiens et partagé des croyances pareilles aux leurs ou pratiqué des rites de même signification et de même portée. Ils estiment que cette notion de l'unité de l'esprit humain, qui semble à la plupart des ethnographes leur être imposée par les faits, est une hypothèse gratuite et sans fondements, et ils expriment une entière défiance envers toutes les comparaisons faites entre des populations qui ne font pas partie de la même famille

linguistique. On pourrait objecter à cette argumentation, d'une part que les sauvages actuels appartiennent à des races extrêmement différentes les unes des autres et qu'ils présentent cependant, à un même stade de civilisation, une frappante uniformité de croyances et de coutumes, et, d'autre part, que la communauté de langue n'implique pas la communauté de race ni même de mœurs, d'usages ou de manières de penser.

Mais surtout, c'est ici qu'interviennent l'archéologie préhistorique et le folk-lore. Les recherches archéologiques ont établi que la civilisation matérielle et le genre de vie des anciens habitants de l'Europe et de l'Asie, qui sont bien, semble-t-il, les ancêtres de leurs habitants actuels, étaient à peu de chose près identiques à ceux des sauvages d'aujourd'hui. Il serait étrange qu'en des conditions économiques et sociales pareilles, des conceptions religieuses se fussent développées, qui n'auraient eu entre elles aucune analogie, et que les pratiques rituelles se fussent affranchies de toute dépendance envers des croyances que révèlent et le mobilier funéraire et les objets talismaniques que l'on retrouve dans quelques-unes des plus anciennes stations occupées par des hommes. Et d'ailleurs, il n'est pas besoin de recourir en ce domaine à des hypothèses. Tylor, Mannhardt et Frazer ont montré que dans les coutumes agraires et familiales des paysans d'Europe ont survécu des pratiques qui rappellent de la manière la plus évidente les rites, et surtout les rites magiques, en usage chez les noirs d'Afrique ou les Indiens des deux Amériques et, depuis qu'ont été publiés les classiques travaux des frères Grimm sur les contes populaires, on a chaque jour réuni de nouvelles preuves de l'identité des croyances, qui ont trouvé dans ces récits merveilleux leur expression presque partout semblable à elle-même, des îles de la Société aux rives de l'Elbe et du Bornou à celles de la Volga.

Expliquer toutes ces ressemblances par des coïncidences fortuites ou par des emprunts, c'est faire vraiment au hasard, aux chances heureuses et à l'instinct d'imitation une part un peu large, et cette explication semble moins acceptable

encore en matière de coutumes et de pratiques qu'en matière de légendes, de contes à rire ou même de mythes. Un conte, un mythe, cela a des ailes et vole de bouche en bouche ; les dogmes aux contours arrêtés sont une invention récente que ne connaissait pas la haute antiquité et qu'ignorent encore aujourd'hui les non-civilisés. Chaque sauvage, si j'ose ainsi parler, se fait une théologie à sa mesure et, si elles sont étrangement pareilles, c'est que les esprits de tous ces théologiens amateurs sont taillés sur le même patron, et que les matériaux dont ils disposent ne sont pas fort variés. Ils n'ont nul scrupule au reste à enrichir leur encyclopédie scientifique et religieuse de notions venues d'ailleurs, qu'ils combinent le plus ingénuement du monde avec les traditions qu'ils ont reçues en héritage de leurs ancêtres, et, si le récit merveilleux qu'ils ont entendu conter est ou émouvant ou grandiose ou gracieux ou comique, ils satisfont en même temps qu'à leur ardent désir de savoir davantage — tout leur est au même titre vérité — à ce besoin de beauté, de tragique et d'amusement qu'ils ont au cœur comme nous-mêmes. Mais pour une coutume, pour un rite, il en va tout autrement : ils sont partie intégrante de la vie d'une tribu. De l'observation stricte de la coutume, de la fidélité à célébrer le rite et à le célébrer exactement, sans rien modifier, sans rien omettre, ni rien ajouter, dépend sa prospérité et parfois son salut même. Ce ne sont point choses que l'on emprunte à autrui sans y prendre garde et une tribu ou une cité ne renonce qu'à bon escient à ses manières traditionnelles d'agir et de se comporter avec les dieux. Ce n'est qu'en des conditions très spéciales qu'elle renonce aux cérémonies qui sont en usage chez elle pour adopter les cérémonies de l'étranger. On change de dieux, à vrai dire, plus aisément que l'on ne change de culte.

Et d'ailleurs les dieux que l'on emprunte aux autres peuples, ce sont les grands dieux, les dieux qui reçoivent un culte officiel et public et qui président aux destinées du corps social tout entier. Ces divinités secondaires, qui rendent la

terre fertile et font se multiplier les troupeaux, ces divinités, qui habitent dans l'épaisseur des forêts ou au creux des fontaines, ces dieux agraires, pastoraux ou silvestres qui tiennent dans la vie de chaque jour la place prépondérante, s'ils n'apparaissent pas avec le même éclat dans les cérémonies publiques que les Immortels qui siègent au plus haut des cieux parmi les étoiles, tous ces êtres surnaturels, en un mot, collaborateurs infatigables des hommes dans leur lourde tâche de laboureurs et de bergers, sont comme enracinés au sol. Ils sont attachés à tel lieu, à tel arbre, à telle source, à tel rocher; il ne dépend de personne de transporter ailleurs leur culte. Si on leur apportait des offrandes et des prières là où ils ne sont point, ce seraient des offrandes et des prières vaines, elles ne parviendraient pas à leur adresse. Et il en est de même du culte que l'on rend à ses morts, au génie protecteur du foyer, aux esprits familiers qui hantent la maison : il n'est pas de coutumes auxquelles une race demeure plus fidèle que ses coutumes domestiques, il n'est pas de cultes qui subsistent plus longtemps identiques à eux-mêmes, en leur forme et jusqu'en leur esprit, que les cultes familiaux. Si donc nous retrouvons chez les paysans d'Allemagne ou de Russie des coutumes agraires et des superstitions domestiques pareilles à celles qui existent à l'heure actuelle chez les indigènes d'Océanie ou d'Afrique, il nous faudra bien admettre qu'elles sont nées indépendamment les unes des autres, qu'elles tiennent les unes et les autres à ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans la structure mentale des populations qui y sont demeurées fidèles. On ne voit guère, d'ailleurs, comment elles auraient pu être importées parmi les sauvages et par qui; on voit moins encore comment elles auraient pu être apportées dans nos campagnes d'Europe, et à quelle date et dans quelle intention. Nul au reste n'a jamais cherché à établir directement et dogmatiquement qu'il en a bien été ainsi; on a fait maints raisonnements qui impliquaient le bien fondé d'une hypothèse de cette espèce, on ne l'a jamais émise avec assu-

rance, on ne lui a jamais donné quelque précision.

Mais ces coutumes, ces rites, ces usages sont en contradiction chaque jour plus évidente avec l'ensemble des conceptions des paysans d'Europe, ils ne s'accordaient déjà point, il y a bien des siècles, avec bon nombre de leurs croyances et de leurs manières de penser. Ils semblent déraisonnables et puérils et parfois choquants, si on les met en regard de toutes nos habitudes d'esprit et ne se rendent acceptables à notre raison et à nos sentiments qu'en se couvrant d'un vêtement d'emprunt, qui déguise leur véritable caractère, leur caractère magique. Pour s'accommoder à notre conscience chrétienne, les génies et les esprits se griment en saints et en saintes et les pratiques de sorcellerie prennent de faux airs de prières et d'offrandes.

Ces usages et ces traditions s'éclairent tout au contraire de la plus franche lumière dès qu'on les replace dans leur cadre naturel et la signification en devient dès lors évidente : ce cadre, c'est celui de la vie sauvage. Ils ne s'expliquent que par l'état mental des non-civilisés et par les conditions d'existence qui engendrent cet état mental, les émotions et les images qui le constituent, les conceptions où il se définit, les actes qu'il détermine. Les rites accomplis par le sauvage, les cérémonies qu'il célèbre, les explications qu'il se donne à lui-même des phénomènes naturels, les idées qu'il se fait de l'âme et de sa destinée, les coutumes sociales auxquelles il obéit, les pratiques auxquelles il a recours pour assurer son bon succès à la chasse ou à la guerre, la fertilité du sol qu'il cultive et la fécondité de ses troupeaux, les incantations magiques qu'il emploie pour guérir les maladies ou pour mettre à mal ses ennemis, tout cela constitue un ensemble homogène et cohérent où des matériaux de même nature sont partout mis en œuvre.

La conséquence à laquelle on ne saurait que très malaisément se soustraire, c'est que ces mille superstitions que la passion fervente des « traditionnistes » a recueillies au cours de ce siècle parmi les paysans d'Europe et d'Asie et qui persistent

jusque dans les usages des ouvriers urbains, là où la diffusion de l'instruction élémentaire est encore incomplète et récente, ne sont que les débris d'un vaste ensemble de croyances et de pratiques, qui ont pris naissance et se sont développées alors que nos ancêtres étaient dans un état de civilisation analogue à celui des sauvages actuels et se faisaient du monde et de ceux qui l'habitent des représentations pareilles à celles que s'en formait naguère un Maori ou un Indien.

Le folk-lore nous fournit le « *missing link* » qui nous permet de rattacher à leurs lointaines origines les grands systèmes religieux qu'ont lentement élaborés en des âges qu'atteint à peine notre regard la pensée et la conscience des peuples de langue aryenne ou sémitique, les institutions sacerdotales qu'ils ont engendrées, les symboles et les mythes où ont trouvé leur expression les conceptions et les sentiments qui leur ont servi de matériaux. Les faits que découvre à l'heure présente la patiente observation du folk-loriste ne sont que des survivances éparses d'un état de choses dès longtemps disparu. Isolés, ils demeureraient inintelligibles; ce ne seraient que des bizarreries sans portée, des étrangetés auxquelles seule se pourrait attacher la fantaisie paradoxale d'un collectionneur. Mais, rapprochés les uns des autres, disposés en groupes et en séries, ils revêtent une signification toute différente : ce sont des témoins qui évoquent à nos yeux la vie de nos ancêtres, cette vie à tant d'égards pareille à celle que vivent les Bantous pasteurs de l'Afrique australe ou les Mélanésiens, cultivateurs de taros et d'ignames, qui fouillent de leurs houes le sol fertile des îles océaniennes. Les usages des paysans, lorsque nous les comparons aux pratiques magiques auxquelles ont recours les sauvages d'aujourd'hui, cessent de paraître absurdes et les procédés thérapeutiques du sorcier noir, dont il comprend encore les raisons, viennent fournir une justification à ceux du rebouteux de nos campagnes, qui fait ce qu'il a vu faire à ses anciens, sans savoir pourquoi et sans avoir d'ailleurs le plus souvent la curiosité de se le demander. Les recettes pour la

guérison des verrues nous mettent en présence des conceptions fondamentales de la philosophie des non-civilisés : pour faire disparaître une verrue, on la frotte avec un morceau de lard qu'on enterre ensuite en un tas de fumier où on le laisse pourrir. Toute la « magie sympathique » est là en raccourci. Et les doctrines relatives au transfert des maladies et des maux survivent encore dans la coutume de suspendre aux buissons les chemises des enfants malades de la fièvre. L'habitude des amoureux d'échanger une mèche de leurs cheveux devient le plus claire du monde, si l'on songe à la terreur éprouvée par le sauvage à la pensée qu'un de ses ennemis a pu s'emparer des rognures de ses ongles ou d'un poil de sa barbe. La connaissance des multiples tabous auxquels sont astreints les non-civilisés fait apparaître en une claire lumière les raisons de l'interdiction dont les superstitions populaires frappent certains actes et certaines paroles et, lorsqu'on songe à l'institution du totémisme, on ne s'étonne plus de voir les destinées d'une famille étroitement associées à celles de telle ou telle espèce animale. Les travaux de Frazer et de Hartland sur l'âme extérieure nous permettent de comprendre aisément par quels liens le sort d'un homme peut être uni à la vigueur et à la verdoyante santé d'un arbre et les cérémonies des semailles et de la moisson cessent pour nous d'être mystérieuses lorsque nous reviennent à la pensée les sacrifices agraires accomplis par les Khands ou les Pawnis. Il n'est point jusqu'aux étranges pratiques auxquelles se livre le « *Sin-eater* » au pays de Galles qui ne s'éclairent d'un jour nouveau lorsqu'on les rapproche de ces rites d'anthropophagie familiale, si largement répandus dans l'Amérique du Sud et en Australie.

Les études de folk-lore ont été longtemps fort peu méthodiques ; on recueillait des légendes et des traditions pour le plaisir de les recueillir, on notait des coutumes, parce qu'elles semblaient amusantes et singulières, ou parce qu'en elles survivait la mémoire du vieux temps, de ce vieux temps qui apparaissait, en cette lumière atténuée que font les siècles

écoulés, paré de grâce naïve et de je ne sais quel charme d'enfantine et fraîche poésie. Il n'en est plus de même aujourd'hui : les folk-loristes ont une claire conscience du but où ils tendent et de l'œuvre à laquelle ils collaborent. Ils écrivent avec des faits l'un des chapitres les plus importants de la psychologie sociale, ils fournissent à la connaissance du développement des institutions familiales et des diverses techniques les plus précieux matériaux, ils rendent légitimes enfin par leurs recherches ces rapprochements entre les mythes et les rites des grandes religions aryennes ou sémitiques et les croyances et les pratiques religieuses des non-civilisés, qui seuls permettent de déterminer le sens originel de ces mythes et de ces rites avec quelque exactitude et quelque précision.

On serait peut-être en droit de faire grief aux adeptes de la méthode anthropologique de se risquer à interpréter un rite de la Grèce antique par une coutume australienne ou un mythe de l'Inde par une légende polynésienne, tant semblent au premier abord différentes ces sociétés à la civilisation encore rudimentaire et ces peuples de l'antiquité auprès desquels nous allons chercher encore des leçons de beauté et qui semblent avoir percé d'un si clair regard les plus mystérieux replis de l'âme humaine. Lorsqu'une cérémonie semble choquante ou grossière, un mythe absurde, la tentation toute naturelle et qui paraît au premier abord fort légitime, c'est de faire des rites autant de symboles, de transformer le mythe en allégorie et de chercher sous la rude et brillante enveloppe que font aux doctrines métaphysiques et religieuses les aventures des dieux et des déesses un sens noble et profond, tour à tour cosmique ou moral. Mais dans les cultes locaux, dans les habitudes sociales, dans les coutumes familiales, dans les usages domestiques, dans les pratiques agraires ou pastorales, dans la médecine empirique et la magie populaire des peuples de l'antiquité, comme dans les traditions des paysans de nos contrées, mille traits ont survécu qui ont chez les sauvages actuels d'exacts parallèles

et dont le sens nous est rendu plus accessible et plus clair par notre connaissance du folk-lore roman, germanique et celtique. Dès lors la conclusion s'impose qu'ils ont passé par ce stade de civilisation où s'attardent les Peaux-Rouges d'Amérique ou les nègres de Guinée, qu'à une certaine période de leur histoire leur état mental a dû être analogue à celui des non-civilisés, et que dès lors, c'est dans cet état mental qu'il nous faut aller chercher les lointaines origines de ces pratiques cérémonielles et de ces légendes cosmologiques ou divines dont la coexistence nous semblait si singulière avec de hautes conceptions métaphysiques ou de très purs sentiments de piété religieuse et d'abnégation morale.

Si, comme j'en ai l'impression, la mythologie comparée et la science des religions sont redevables à la méthode anthropologique de quelques-uns de leurs plus sérieux progrès, il est équitable que les historiens de la religion réservent aux travaux des folk-loristes une large part de leur gratitude. Ce sont des hommes comme les frères Grimm et tous ces infatigables collecteurs de contes, de légendes et de coutumes populaires dont se peut enorgueillir l'Allemagne, qui seuls ont rendu possible et acceptable une tentative comme celle d'A. Lang et le maître incontesté dans cette province des cultes agraires, J. G. Frazer, est le disciple de Mannhardt aussi bien que de E. B. Tylor et de Robertson Smith.

Est-ce à dire, messieurs, que la méthode anthropologique puisse légitimement prétendre à une domination exclusive dans ce vaste domaine des études religieuses et qu'elle mette aux mains de ses adeptes la clef magique qui ouvre toutes les serrures? Il faudrait avoir l'esprit singulièrement étroit pour se laisser entraîner à le soutenir et abonder en son propre sens, un peu plus vraiment que ne l'autorisent de saines habitudes de critique. Comme je le disais il y a quelques instants, les comparaisons des mythes, des dogmes et des rites des grandes religions historiques avec les croyances et les pratiques des sauvages illuminent d'une clarté neuve et féconde les origines religieuses de l'humanité, mais cette lu-

mière, elles ne la projettent que sur les origines. Le développement de ces conceptions, de ces cultes, de ces institutions sacerdotales, l'histoire seule pourra nous l'enseigner, l'histoire fondée sur des documents écrits, sur des monuments figurés, sur des matériaux datés et de provenance nettement déterminée. Et ce développement ne sera pas uniforme et différera d'une race à l'autre, d'un peuple à l'autre, il sera modifié ici ou là par mille circonstances contingentes et fortuites. Qui contesterait d'ailleurs l'influence exercée par le langage sur la pensée religieuse comme sur toute autre pensée? Qui mettrait en doute les transformations que la réflexion personnelle et les exigences de la conscience morale ont fait subir aux antiques pratiques rituelles et aux vieux mythes naturistes? Qui pourrait se refuser à apercevoir les changements que déterminent dans la structure même des dogmes et dans la signification des cérémonies du culte l'apport d'éléments étrangers dans une religion nationale? Qui pourrait enfin se risquer à vouloir faire plus petite la part de ces grands créateurs d'idéal, de ces grands éveilleurs de consciences, de ces hommes à l'âme pieuse et humainement fraternelle que nous retrouvons penchés sur le berceau de toutes les religions où l'élément éthique a conquis décidément la souveraineté?

Il semble d'ailleurs que l'heure soit bien près de sonner où l'on se passionnera moins que l'on ne faisait récemment pour toutes ces questions de méthode et toutes ces querelles d'école. Recueillir des faits, contrôler leur authenticité, les grouper d'après leurs ressemblances internes et leurs relations avec les autres phénomènes psychologiques et sociaux, chercher à en déterminer la signification, indiquer quels parallèles on leur peut trouver dans les religions historiques, telle doit être, semble-t-il, la tâche essentielle que folk-loristes et historiens des religions des non-civilisés se doivent assigner; c'est là une plus féconde besogne que de s'engager en d'interminables polémiques. Seuls les faits entraînent la conviction; c'est un grossier procédé de démonstration sans doute que celui

qui consiste à prouver la réalité du mouvement en marchant, mais il est plus d'un domaine où il est de mise. C'est par un incessant labeur que les adeptes de l'école anthropologique conquerront droit de cité pour leurs méthodes et leurs idées et non pas en s'attachant à mettre en évidence les points faibles des théories de leurs adversaires. Cette œuvre critique, elle a été faite et de main de maître par A. Lang et H. Gaidoz; il faudra parfois leur emprunter le merveilleux instrument, dont ils ont su faire usage avec tant de spirituelle sagacité et de piquante pénétration, et achever sur certains points, où elle demeure encore incomplète, la démonstration de la vanité de cette prétention qu'affectent certaines écoles à la possession exclusive de la vérité; parfois aussi on devra s'attacher à dissiper des malendus et à montrer que l'on est plus près de s'entendre qu'il ne paraît, mais ce sont là choses où il n'est pas bon de s'attarder trop longtemps et, comme me le disait M. Frazer, il y a trop de gerbes à engranger pour qu'il vaille la peine de longtemps disputer sur la meilleure manière d'en nouer les liens.

Mon seul dessein, messieurs, c'était de revendiquer ici le droit à l'existence et la légitimité de ces études de folk-lore, qui établissent un lien organique entre l'histoire des religions et l'ethnographie religieuse.

L'étude des organes rudimentaires est instructive à plus d'un titre; elle est le complément indispensable de l'embryologie, elle jette sur la filiation des espèces le jour le plus précieux. Nous ne prétendons pas assigner une valeur plus haute, ni un rôle plus important à ces recherches sur les coutumes et les traditions populaires. Ce sont des balbutiements enfantins qui ont persisté dans le viril langage des civilisations parvenues à l'âge adulte, mais n'est-ce point à l'étude de l'enfant que la psychologie contemporaine doit quelques-unes de ses plus belles découvertes? On les traitera sans doute, en certains cas, ces pratiques étranges, de déviations pathologiques, et parfois on ne se trompera qu'à demi, mais ne savons-nous pas de quel précieux secours a été pour

l'analyse plus approfondie de la conscience humaine et la meilleure connaissance du fonctionnement de l'esprit, l'étude des maladies mentales?

Collectionner des contes et des légendes, décrire des coutumes agraires et des usages de métier, dépeindre des danses villageoises, noter des recettes magiques de guérison et de mort, c'est collaborer humblement, mais utilement, à cette œuvre grandiose de la science comparée des religions, dont les historiens et les philologues sont les glorieux ouvriers, qui travaillent à la face du ciel. Mon seul désir en occupant votre attention, pendant ces quelques instants, des croyances et des pratiques des paysans et des religions des sauvages, c'était de vous donner de cette vérité un plus vif sentiment, et de vous induire peut-être en cette tentation de vous transformer en folk-loristes et de recueillir à vos heures de loisir les traditions du coin de terre où vous vivez.

L. Marillier.

LA STATISTIQUE DES RELIGIONS

A LA FIN DU XIXe SIÈCLE

(Mémoire lu dans la séance générale du Congrès international d'Histoire des Religions, tenue à la Sorbonne le matin du 8 septembre).

En septembre 1889, j'ai soumis à l'Institut international de statistique, réuni à Paris, un mémoire sur la statistique des religions. Ce mémoire a été inséré dans le bulletin de l'Institut en 1890. Les documents qui ont servi à sa composition remontent à peu près aux années 1885-1887.

J'ai pensé que le Congrès de l'Histoire des Religions accepterait la communication d'une révision de ce mémoire, complété et à peu près mis à jour, de manière à présenter un état de la consistance et de la répartition des principales regions de l'Humanité, à la fin du XIXe siècle.

Les grandes lignes, les principaux groupes de la statistique des religions, établis il y a une quinzaine d'années, sont encore évidemment les mêmes. Seulement les chiffres ont subi des changements en rapport avec ceux de la population et avec l'activité propre à chaque religion.

§ 1. — *Accroissement de la population du globe.*

En 1887, la population du globe était évaluée par M. Levasseur à 1.483 millions d'âmes et par les tables de Juraschek à 1.489, au lieu de 682 millions en 1810. Vers 1890 les *Petermanns Mitteilungen* n'accusaient que 1.480 millions.

Nous réduisîmes ce total à 1.429 millions, à raison de l'incertitude sur la population de l'Afrique. La population du globe est en 1900 beaucoup plus considérable, car elle augmente toujours avec rapidité : de 1887 à 1900 l'accroissement a été pour l'Europe 45 millions en partant du chiffre de 346 millions en 1887 et 25,5 millions pour l'Amérique entière. Pour l'Europe 391 millions au lieu de 346, et pour l'Amérique 140,5 millions au lieu de 117.

Au point de vue de la consistance et de la répartition des religions, ces chiffres ont une grande importance.

I. *Europe.* — La consistance de la population de l'Europe a été déterminée, avec soin, par M. Mulhall dans le supplément de la 4e édition de son *Dictionary of statistics*. A la fin de 1896 la population de l'Europe s'élevait à 378.890.000 d'âmes. Elle avait augmenté de 38.880.000 depuis 1887. Elle doit être par conséquent fin 1900, en prenant le même coefficient d'accroissement, de 391 millions. Cette augmentation se distribue, comme suit, entre les principaux États de l'Europe :

Russie d'Europe	17.840.000	âmes.
Allemagne	5.420.000	—
Autriche-Hongrie.	3.560.000	—
Royaume-Uni	3.230.000	—
Italie	1.350.000	—
Turquie.	1.550.000	—
Espagne	1.100.000	—
	34.050.000	âmes.

Toutefois le chiffre total de 343 millions, adopté par M. Mulhall pour 1887, étant un peu faible, d'après nos calculs, nous avons pris celui de 346 millions. Par suite l'accroissement de la population de l'Europe de 1887 à 1900 est ramené à 45 millions d'âmes.

II. *Amérique.* — Pour les deux ou plutôt pour les trois Amériques, les chiffres présentent un peu moins de certitude en ce qui concerne les petits États de l'Amérique centrale et méridionale, mais ils ont une autorité complète pour l'Amérique du Nord.

	1887	1900
	en millions.	
États-Unis	60	77
Dominion	4	5,5
Amérique centrale et Antilles	19	21
Amérique méridionale	32	37
	115	140,5

Les principaux facteurs des Amérique centrale et méridionale sont :

	1887	1900
	en millions.	
Brésil	14	16
Mexique	11	12,6
Argentine	2,9	4
États de Colombie	3,3	4
Chili	2,5	2,9
Pérou	2,6	2,6
Vénézuéla	2	2,4
Bolivie	1,9	2
Guatémala	1,5	1,6
Équateur	1,2	2
Cuba	1,6	1,6
Haïti	1,2	1,2

III. *Asie.* — La population de l'Asie a également beaucoup augmenté, surtout celle de l'Inde qui, en dix ans, a atteint le chiffre de 287 millions d'âmes. C'est être bien modéré que de ne l'évaluer en 1900 qu'à 300 millions. Il y a aussi accroissement, depuis 1887, pour l'Asie russe, la Turquie d'Asie, le Japon, l'Indo-Chine. On est moins exactement renseigné pour les divers États musulmans du centre de l'Asie. Plus grandes sont encore les difficultés en ce qui concerne la Chine. En 1887, M. Levasseur portait sa population à 404 millions d'âmes avec toutes les dépendances de l'empire chinois. Le *Statesman year's book* a accepté cette estimation, mais l'*Almanach Gotha* et les *Mitteilungen* l'ont réduite à 357 millions, d'après l'avis de plusieurs voyageurs compétents. Cette estimation remontant à environ dix ans, nous l'avons un peu augmentée en l'élevant à 370 millions.

D'après ces observations, nous avons dressé le tableau comparatif de la population de l'Asie, de 1887 à 1900.

ÉTATS	1887 en millions	1900 en millions	Accroissement en millions	Diminution en millions
Chine.	404	370		34
Inde.	264	300	36	»
Japon	38	44	6	»
Corée	10,5	10,5	»	»
Indo-Chine.	18,5	22	3,5	»
Turquie d'Asie.	17	18	1	»
Perse et Asie centrale. .	12	14	2	»
Asie russe.	18	24	6	»
Siam	8	9	1	»
	790	811,5	55,5	34

IV. *Afrique.* — La consistance de la population de l'Afrique n'est pas encore exactement déterminée. En 1887 elle avait été évaluée à 207 millions par Bœhm et à 199 millions d'âmes par M. Levasseur. En 1890, elle fut réduite dans les *Mitteilungen de Petermann* à 164 millions, chiffre à peu près moyen entre les évaluations de MM. Bœhm et Levasseur et celle de 140 millions auquel nous nous étions arrêté. Les *Mitteilungen* distinguent cinq zones. Celle du nord, population 21.189.500 ; c'est la seule à peu près connue ; néanmoins il y a quelques changements importants à faire aux évaluations proposées. La population du Maroc doit être réduite de 3 millions (5 millions, au lieu de 8) ; celle de l'Égypte augmentée d'autant (9 millions 8, au lieu de 6 millions 7) ; l'Algérie portée de 3 millions 8 à 4 millions 5 —. Ensemble 21.900.00 — au lieu de 21.189.000.

Le Sahara doit être ramené de 2.500.000 à 1.500.000.

Pour la 3e et 4e zones, l'incertitude est encore plus grande : — zone tropicale du nord 104.756.000 d'âmes, chiffre probablement exagéré ; zone tropicale sud 31.960.000.

Quant à la cinquième zone, évaluée à 5.547.700, les

Mitteilungen ont oublié Madagascar qui contient 4 millions d'habitants, affaibli la population du Transvaal et de l'Orange (1.400.000, au lieu de 885.000) et exagéré la population des territoires auxquels l'Angleterre prétend.

En somme, on peut considérer l'évaluation totale de 163.953.000 donnée par les *Mitteilungen* plutôt comme supérieure qu'inférieure à la réalité.

V. *Océanie.* — En 1887, Bœhm proposait 39 millions et M. Levasseur 38. Nous nous étions ralliés à l'évaluation de M. Levasseur qui doit être portée en 1900 à 46 millions.

Iles Philippines.	8 millions.
Australasie	4,5 —
Possessions hollandaises	33,5 —
	46 millions

VI. *Ensemble de la terre.* — En additionnant ces différents résultats on constate un total de 1.553 millions.

Europe	391 millions.
Amérique.	140,5 —
Asie	811,5 —
Afrique	164 —
Océanie	46 —
	1553 millions.

En 1887 cet ensemble ne s'élevait approximativement qu'à 1.425 millions. Il y a donc eu un accroissement important, malgré les incertitudes concernant l'Afrique et la Chine. Nous le résumons dans le tableau ci-après :

CONTINENTS	POPULATION EN MILLIONS D'AMES			
	1887	1900	Accroissement	Diminution
Asie.	790	811,5	21,5	
Europe.	346	391	45	
Afrique.	140	164	24	
Amérique	115	140,5	25,5	
Océanie	38	46	8	
	1429	1553	124	

Si on tient compte que la population de la Chine a été diminuée de 47 millions dans les nouvelles évaluations et celle de l'Afrique augmentée de 24 millions, cet accroissement de 124 millions sur 1.406 millions, chiffre définitif de la population du globe en 1887, correspond à un coefficient annuel des 7/2 0/00, très inférieur à celui qui de 1810 à 1887 a produit 1.406 millions sur une base de 608 millions.

On est autorisé à penser que le total de 1.553 millions pour 1900 est inférieur à la population du globe.

§ 2. — *Consistance et répartition des religions en 1900.*

Le mouvement naturel des populations est l'élément fondamental du développement des religions. Les changements que la conquête, la propagande, les violences, les modifications dans les idées apportent à cette consistance et à cette répartition sont très lents à se faire et à se manifester. Sous ce rapport treize ans ne comptent guère. Il n'en est pas de même, selon la profonde remarque d'Adam Smith, du mouvement annuel de la population. Chaque rotation de la Terre autour du Soleil est un laps de temps suffisant pour l'apparition de nombreux êtres qui ne conservent la vie qu'en demeurant attachés à leurs parents. Il suffit de jeter un coup d'œil sur le tableau ci-dessus pour reconnaître que, par le simple mouvement naturel de la population, son accroissement annuel, le Christianisme a profité, de 1887 à 1900, en Europe et en Amérique, d'un accroissement considérable qui lui a donné une nouvelle avance sur les autres religions de l'humanité. En Europe, le Christianisme domine, ne laissant qu'une part des plus modiques aux Israélites qui, en 1887, n'y étaient qu'au nombre de 6.456.000, aux Musulmans au nombre de 6.629.000 et aux autres cultes, comptés pour 1.219.000 âmes. Le coefficient d'accroissement de la population en Europe de 1887 à 1900 étant de 13 0/0, le Christianisme prend dans l'accroissement plus de 43 millions; en Amérique il prend l'accroissement total de 25,5 millions d'âmes.

Au contraire, en Asie et en Afrique, soit l'accroissement naturel de la population, soit les résultats des modifications dans leur évaluation, profitent beaucoup moins au Christianisme qu'aux autres religions.

I. — Classement des Religions en 1887

Le classement des religions que nous avons fait en 1887 n'a pas éprouvé, par suite, de modifications sérieuses quant à leur répartition ; il n'en est pas tout à fait de même en ce qui concerne leur consistance. Des variations, à cet égard, ont eu lieu, provenant soit du mouvement naturel des populations, soit des nouvelles évaluations des géographes et des statisticiens. Non seulement le Christianisme occupe toujours le premier rang avec une avance définitivement acquise, mais cette avance est plus grande qu'en 1887.

En 1887, la consistance et le classement des religions avaient été établis selon le tableau ci-après :

CLASSEMENT —	CONSISTANCE en 1.000 âmes.
1° Christianisme	477.080
2° Culte des Ancêtres et Confucianisme	256.000
3° Hinduisme	190.000
4° Mahométisme	176.800
5° Bouddhisme.	147.900
6° Taoïsme	43.000
7° Shintoïsme	14.000
8° Judaïsme.	7.000
9° Polythéisme.	117.600

Il a fallu de longs efforts, des voyages, des comparaisons difficiles pour qu'il fût possible de dresser ce tableau ; nous avons expliqué, en effet, dans notre premier mémoire qu'avant 1830 et peut-être 1840, les peuples chrétiens n'avaient que des notions confuses sur les diverses religions de l'Humanité, sauf le Mahométisme. Ils confondaient encore Brahmanisme ou Hinduisme, Bouddhisme, Taoïsme et Shintoïsme.

Cette confusion se dissipa lentement. En 1826 Jouffroy la

subissait encore, comme l'attestent des articles retentissants, encore agréables à lire aujourd'hui comme œuvre oratoire, mais d'une complète nullité scientifique. Cette confusion, quand elle put disparaître, a été remplacée par une erreur qui doit en provenir en partie. Des savants éminents, plus philosophes que géographes attribuèrent, entre ces quatre religions, une sorte de suprématie incontestable au Bouddhisme d'après les statistiques dressées par Schopenhauer à l'appui de ses doctrines philosophiques. M. Renan lui-même porta à 600 millions le nombre des Bouddhistes. Le pessimisme de Schopenhauer l'avait séduit et il crut devoir, plutôt pour la forme qu'au fond, se rallier à la religion du désespoir, comme à celle qui, répondant le mieux à la condition de l'humanité, réunissait le plus d'adhérents. D'ailleurs d'autres autorités, quelques-unes fort respectables, ont précédé ou suivi M. Renan. Le chiffre de 450 millions a été accepté par Kuenen, puis par M. Max Müller[1] et élevé à 500 millions par M. Rhys Davids. Les géographes Malte-Brun, Balbi, l'*Allgemeine Kirchenzeitung*, *Schlagenweit* ont été plus prudents et leurs évaluations de la consistance du Bouddhisme ont varié de 150 à 200 millions d'adeptes.

C'est en examinant avec attention les affirmations et les statistiques de Schopenhauer que l'idée nous vint de les vérifier. Elles ne résistent pas à des recherches quelque peu sérieuses[2].

1) *Essai sur l'histoire des religions*, p. 32 (1872). M. Max Müller évaluait alors la consistance du Bouddhisme à 31,2 0/0 de la population du globe et celle du Brahmanisme à 13,4, ensemble 44,6 0/0.

2) Il existe aujourd'hui de nombreuses et excellentes statistiques officielles pour plusieurs religions, notamment celles des religions de l'Inde, de la Russie, de l'Allemagne, Italie, Autriche-Hongrie, Belgique, Hollande, Royaume-Uni, États-Unis. Celle de la France remonte à 1876. M. Levasseur a donné récemment une statistique générale des religions de l'Europe dans son *Précis de géographie de l'Europe*. Il évalue les catholiques français à 98 0/0 de la population, les protestants à 1,5 0/0 et les autres cultes à 0,5 0/0. Pour l'Empire ottoman en Asie, les travaux de M. V. Cuinet ont une grande autorité. La statistique religieuse de cet empire offre un réel intérêt.

II. — Le Christianisme

Les 477.080.158 âmes, composant en 1887 la consistance du Christianisme, ont été réparties entre sept groupes :

Église catholique.	230.866.533
Églises protestantes.	145.237.625
Église orthodoxe.	98.016.000
	472.120.158
Église d'Abyssinie	3.000.000
Église copte	120.000
Église arménienne	1.090.000
Nestoriens	80.000
Jacobites	70.000
	477.080.158

Nous ne nous occuperons pas des changements qui, depuis 1887, ont pu survenir dans les cinq dernières Églises, parce qu'ils n'ont pu avoir d'importance.

Il y a à répartir, entre les trois Églises chrétiennes principales :

En Europe	43	millions d'âmes.
En Amérique	25	—
En Asie	4	—
En Afrique	1	—
En Océanie	4	—
	77	millions d'âmes.

L'Église orthodoxe prélève une part considérable, eu égard à sa consistance en 1887, à raison de l'accroissement de la population dans l'Empire russe. On peut la fixer à 22 millions d'âmes dont 18 millions en Europe et 4 en Asie. Aux Églises protestantes diverses il revient en Europe 14 millions d'âmes, 16 en Amérique, 1 en Océanie, 1 en Afrique, ensemble 32 millions. Il reste pour l'Église catholique 23 millions d'âmes, dont une forte partie en Amérique.

La loi que nous avons indiquée selon laquelle l'accroissement de la consistance des religions dépend beaucoup plus du mouvement naturel des populations que de l'activité des

foyers religieux, reçoit, quant au Christianisme, dans ses trois Églises principales, une évidente application. Cet accroissement de 77 millions d'âmes en 13 ans est une splendide conquête que personne n'aura l'idée d'attribuer aux missions catholiques, protestantes ou orthodoxes chrétiennes, malgré le développement extraordinaire qu'elles ont pris dans le dernier quart du xixe siècle. Sur ces missions il a été publié, dans ces derniers temps, des atlas, cartes, planisphères, livres d'un caractère scientifique ; des résultats, plus ou moins en rapport avec les sacrifices, ont pu être obtenus — mais ces résultats ont une part peu effective dans cet accroissement de 77 millions d'âmes.

Nous ne pouvons cependant nous empêcher de signaler quelques-unes des principales publications dues à la propagande chrétienne dans ces dernières années. Ces publications offrent un intérêt très réel et très élevé soit par elles-mêmes, soit par le contraste saisissant qui en résulte avec les idées et les ouvrages en cours, pendant plus de cent cinquante ans, dans les divers milieux du Christianisme.

1° L'*Atlas des Missions catholiques*, par Werner, ouvrage publié en Allemagne en langue latine et traduit en français par M. Valérien Groffier.

2° Le *Planisphère des croyances religieuses*, par M. Valérien Groffier. On peut comparer les statistiques qu'il a dressées, il y a quinze ans, à celles que nous avons établies.

3° Le grand ouvrage des *Missions catholiques* par M. Louvet publié à Lyon en 1894, œuvre de première importance pour l'Église catholique, l'*Atlas des Missions* entretenues par la Société des Missions étrangères, dû à M. Launay, et l'*Histoire des Missions catholiques dans l'Inde* en 4 volumes in-4°, du même.

4° *The Church Missionary atlas*, qui correspond pour les Églises protestantes au livre de Werner pour les Églises catholiques (London, 1896), et l'*History of the Society for promoting christian knowledge* (London, 1898).

Il n'existe pas dans la littérature religieuse en français

d'ouvrages de même nature, pour l'Église orthodoxe. On peut y suppléer, en partie, au moyen des statistiques religieuses officielles de l'empire russe.

Les missions chrétiennes, catholiques ou protestantes, représentent cependant un grand effort. La Société de la Propagation de la foi et l'Association de la Sainte-Enfance ont dépensé, de 1822 à 1890, 328 millions de francs, auxquels il faut ajouter les dépenses de la Société des Missions étrangères.

Les diverses Églises protestantes d'Angleterre, de 1860 à 1884, ont consacré aux Missions 31.462.000 l. s., soit 784 millions fr. — ; nous n'avons pas de renseignements sur les dépenses des Sociétés protestantes américaines qui doivent être considérables. En tout cas les dépenses des missions protestantes sont très supérieures aux dépenses des missions catholiques ; néanmoins le Catholicisme a fait des progrès notables en Angleterre, en Écosse, aux États-Unis, au Canada et a conservé ses vieilles clientèles de Syrie et de Chine. C'est ce qu'a démontré M. Louvet dans son beau livre sur les *Missions catholiques au* XIXe *siècle*. C'est que le vieux fonds des familles catholiques au Canada et aux États-Unis, de même qu'en Syrie et en Chine, a résisté à tous les événements politiques. Il en a été de même en Angleterre, en Hollande, dans les États scandinaves, en Allemagne. La liberté religieuse a permis à chaque famille d'exercer en toute sécurité le droit de préférence religieuse.

III. — Le culte des Ancêtres et les Religions de la Chine.

La condition religieuse de la Chine, à raison de sa grande population, tient une place de premier ordre dans le classement des religions. Les savants, qui ont attribué 600 millions de fidèles au Bouddhisme, admettaient, pour la Chine, une population exagérée et considéraient tous les Chinois comme Bouddhistes. Aujourd'hui ces deux erreurs sont dissipées. D'une part, le chiffre de la population de la Chine a

été fixé entre 404 et 357 millions d'âmes; nous avons accepté celui de 357 pour 1887 en l'élevant à 370 millions, afin de tenir compte d'un certain accroissement de la population.

La question de la religion ou des religions de la Chine a été traitée, depuis une quinzaine d'années, avec beaucoup de soins, par de nombreux publicistes, en particulier par Sir Monier Williams, M. de Groot, M. Réville, M. Cordier, MM. Dutreuil de Rhins et Grenard, M. de Harlez. On peut considérer comme acquis définitivement les résultats suivants :

1° Les Chinois, en général, attachent plus d'importance à la partie matérielle des religions, cérémonies, pratiques, traditions et par suite au culte qu'aux idées métaphysiques ou religieuses qui leur sont particulières ;

2° Ils pratiquent volontiers divers cultes, dans l'espoir d'en retirer des avantages matériels ;

3° Au premier rang des cultes il faut placer le culte des Ancêtres qui se relie aux plus lointaines époques de l'humanité et qui, en Chine, représente la tradition et conserve la généalogie des familles. — Ce culte constitue la véritable religion de la Chine — c'est le culte des patriarches, tel qu'on le rencontre dans la Bible même et au fond des religions de la Grèce et de Rome. Rien de plus respectable sur la terre que ce culte.

A ce culte, universel en Chine et exercé par toute famille chinoise dans des oratoires particuliers, sans prêtres, sans temples publics, sont venus se superposer ou s'ajouter plus tard deux cultes, le culte public d'adoration rendu dans des temples publics par le Fils du Ciel, l'Empereur, puis le culte de vénération accordé à Confucius dans des temples spéciaux. Au dessous de ces trois cultes correspondant les uns et les autres à des étapes de la civilisation chinoise, a coexisté de tout temps une religion populaire, composée de sorcellerie, de

1) Chapitres XVII et XVIII de l'ouvrage de M. Réville, *La Religion chinoise*, 1889, 2e partie. Le chapitre sur le *Feng-shui* ou *divination, magie* chinoise, est

magie, d'exorcismes que Confucius, représentant des classes supérieures, a plus ou moins réformée. Cet ensemble de cultes et de pratiques, dominé par la foi à la survivance des âmes, forme la véritable religion de la Chine. Pendant de très longs siècles, la Chine a vécu sans sacerdoce. Le père était le prêtre de la famille, exactement comme Abraham. Plus tard l'Empereur est devenu un véritable grand-prêtre et a offert des sacrifices publics ; plus tard encore, les mandarins ont dû aussi faire des sacrifices dans des locaux spéciaux et en public. C'étaient des sous-préfets et des maires officiants, à peu près comme les consuls romains qui, également, donnaient des sacrifices eux-mêmes, dans des circonstances particulières.

A l'époque de Confucius, au VIe siècle avant J.-C., Lao-tseu, contemporain de Confucius, enseigna un ensemble d'idées philosophiques qui est devenu un culte séparé sous le nom de Taoïsme avec temples et prêtres particuliers et, quelque temps après, le Bouddhisme avec temples, prêtres et moines, aussi particuliers, s'introduisit en Chine. Ces deux religions n'ont pas cherché à détruire les vieux cultes chinois, mais à s'entendre avec eux. Une seule citation, empruntée au livre de M. Réville[1], expliquera suffisamment cette entente. « La famille chinoise fait ordinairement venir pour rehausser la solennité des enterrements des prêtres taoïstes ou bouddhistes qui chantent des prières sans que cela inclue nécessairement l'affiliation de cette famille à l'une ou à l'autre de ces deux sectes. » Puis sont venus le Christianisme et le Mahométisme, tout autrement exclusifs que le Taoïsme ou le Bouddhisme.

4° Le Taoïsme et le Bouddhisme ne sont en Chine que des religions accessoires, complémentaires, fournissant des moyens matériels de culte, mais n'exerçant aucune influence

spécialement important. Le service de débarrasser la civilisation gréco-latine de la magie a été l'un des plus sérieux du Christianisme. Taoïsme et Bouddhisme l'exploitent au contraire de leur mieux.

1) *Ibidem*, Ier vol., p. 191.

sur la direction de la vie. Aussi sont-ils tombés dans un état complet de décrépitude, signalé il y a cinquante ans par les Pères Huc et Gabet, et tout récemment par M. Grenard[1] : « Les Taoïstes et les Bouddhistes, dit M. Grenard, ont fondé un clergé et des temples nombreux; ils ont acquis des biens et de l'argent; mais ils n'ont pas fondé d'église; ils n'ont pas acquis, en dehors de leur clergé, une seule âme à leur religion[2] (c'est exactement l'affirmation de M. de Harlez); au contraire, la religion des ancêtres règne puissamment sur les âmes. Si les Chinois se sont montrés réfractaires à la théologie du Taoïsme, du Bouddhisme, de l'Islam et du Christianisme, c'est qu'ils ont leurs propres croyances sur lesquelles tout est fondé, famille, état, morale, bloc de granit primitif contre lequel les flots de la propagande se brisent en vain. »

M. Grenard est allé un peu loin. Il existe plus de 20 millions de Musulmans en Chine et plus d'un million de Chrétiens; le Taoïsme et le Bouddhisme doivent y compter un nombre quelconque d'adeptes. Dans notre précédent mémoire nous avions porté à 147.900.000 âmes la consistance du Bouddhisme, réduite à 100 millions par M. Sir Monier Williams; nous nous rangeons à peu près à cette opinion.

IV. — Le Brahmanisme ou Hinduïsme.

Point de difficultés quant à l'antique religion de l'Inde, grâce aux splendides statistiques du gouvernement anglais. Le magnifique *Statistical atlas of India*, publié à Calcutta en 1895, contient une statistique religieuse complète de l'Inde. En voici les résultats[3] :

1) *Mission scientifique de la Haute-Asie*, 1897, p. 378.

2) 1891. *Les Religions de la Chine*, livre cinquième. « Aucun chinois ne prétend être bouddhiste ou taoïste et nul ne comprendrait qu'on le qualifiât d'une façon ou d'une autre ».

3) Les ouvrages de M. Launay sur les missions catholiques dans la province de Madras forment un type complet de statistique religieuse : 265.000 chrétiens, 213 écoles avec 10.958 élèves, 31 orphelinats, 13 hôpitaux, 16 pharmaciens.

	Census 1891		1900
Hinduism	208.000.000	d'âmes	217.000.000
Muhammadanism . . .	57.000.000	—	60.000.000
Parsis	100.000	—	100.000
Animism	9.000.000	—	9.400.000
Buddhism	7.000.000	—	7.000.000
Christianity.	2.200.000	—	3.000.000
dont catholiques 1.300.000.			
Sikkism	2.000.000	—	2.000.000
Jainism	1.500.000	—	1.500.000
	286.800.000	d'âmes	300.000.000

En 1900, ces divers chiffres ont dû être majorés selon l'augmentation probable de la population.

V. — L'Islam ou Mahométisme.

On peut admettre *a priori* que l'Islam dispute, à la fin du XIXe siècle, le troisième rang au Brahmanisme. Il a, en effet, en partie, le caractère si remarquable de diffusion qui appartient au Christianisme. Toutefois il n'a aucune place en Amérique et il est menacé de perdre celle, fort modique, qu'il occupe encore en Europe. Par contre, il tient un rang considérable en Asie, en Afrique et en Océanie.

Il y a treize ans, nous avions évalué sa consistance à 176.834.372 adhérents; ils sont actuellement plus nombreux. C'est à peu près celle que lui attribuait M. Derenbourg à la même époque; quelques années plus tôt M. Guyard ne parlait que de 100 millions de Musulmans (*La science des Religions et l'Islam*, par M. Derenbourg, 1886; *Encyclopédie des sciences religieuses*, t. IX, *Musulmans*, par M. Guyard). La *Revue de l'Islam*, dans une étude d'août 1897, a publié une statistique élevant ce nombre à 282.225.420.

	D'après nos évaluations en 1887	D'après la « Revue de l'Islam ».	Différence
Europe . .	6.629.000	10.719.448	
Amérique .	»	»	»
Asie . . .	109.535.585	133.439.972	
Afrique . .	36.000.000	101.031.000	
Océanie . .	24.669.787	37.035.000	
	176.834.372	282.225.420	105.391.840

Une différence si considérable ne peut provenir seulement de divergences dans les évaluations des croyants; elle tient encore à des erreurs dans la consistance des populations. Ainsi la *Revue de l'Islam* attribue au Maroc 8 millions d'habitants, 12 millions à l'Arabie, 9 millions à la Perse, au lieu de 5 millions pour le Maroc, de 4 millions pour toute l'Arabie et de 8 millions pour la Perse. Les évaluations de populations et de croyants pour le Congo, le Soudan, la Guinée, le pays des Gallas qui contiendraient 64 millions de Musulmans sont tout à fait inadmissibles. Il en est de même, quant à l'Océanie qui, sur 46 millions d'habitants, renfermerait 37 millions de Musulmans. Il en est de l'Islam en Océanie de même que du Bouddhisme en Chine. La *Revue de l'Islam* englobe dans le Mahométisme toutes les populations non chrétiennes de l'Océanie, notamment celles de Java, Sumatra, Célèbes, Bornéo, lorsque la grande majorité de ces populations appartient au Polythéisme, plus ou moins mélangé avec le Brahmanisme [1].

Tenant compte de ces divergences qui se chiffrent par des millions d'âmes et de l'augmentation que nous avons acceptée pour la population de l'Afrique, nous nous rapprochons du chiffre de 205.775.000 auquel s'est arrêté le *Church missionary atlas* (8e édition, Londres, 1896) pour la consistance du Mahométisme à la fin du XIXe siècle, en y comprenant les divers rites entre lesquels il se partage. Ces résultats ont été reproduits dans l'*Historical Church atlas* (1897).

VI. — Le Bouddhisme.

En nous occupant du culte des Ancêtres nous avons fixé, d'après l'opinion de Sir Monier Williams, à 100 millions d'âmes la consistance du Bouddhisme. Ces cent millions se subdiviseraient en :

1) La grande masse du peuple adhère à l'animisme primitif de leurs ancêtres et leur foi ne diffère guère de celle des Dayaks de Bornéo et des Batta de Sumatra. *Encyclopédie Britannique*, XIIIe vol. au mot *Java*.

1° Bouddhistes du Nord	. . . .	15.700.000
2° — de Chine	. . . .	36.000.000
3° — du Sud	. . . .	23.300.000
4° — du Japon	. . . .	28.000.000
		103.000.000

Ces chiffres doivent être considérés comme un maximum c'est l'opinion formelle de Sir Monier Williams.

VII. — Le Taoïsme.

Le Taoïsme ou le Taosséisme est à la fois une religion et un système philosophique propre à la Chine, qui caractérise la civilisation chinoise. Il possède en Chine plus de temples que le Bouddhisme, système philosophique et religion venant de l'étranger, bien moins approprié au génie chinois que le Taoïsme. Aussi maintenons-nous le chiffre auquel nous avons été conduit en 1887, d'après le nombre des temples, 43 millions de Taoïstes.

Il est entendu que ces appréciations n'ont pas l'exactitude des statistiques religieuses de l'Europe, des États-Unis, de l'Islam dans certaines parties de l'Asie et de l'Inde.

VIII. — Le Shintoïsme.

Nous maintenons également les calculs que nous avons faits en 1887 pour évaluer la part du Bouddhisme et du Shintoïsme au Japon. Le Bouddhisme est plus sérieusement établi au Japon qu'en Chine. Sa répartition doit seulement porter sur 44 millions, au lieu de 38.

IX. — Le Judaïsme.

Nous serions porté à admettre que la consistance du Judaïsme a plutôt augmenté que diminué depuis 1887.

§ 3. — *Tableau général des Religions en* 1900.

D'après les évaluations et les considérations qui précèdent, la consistance des religions de l'Humanité peut être établie

de la manière ci-après. Dans le tableau qui suit nous avons cru devoir placer à côté des chiffres que nous avons acceptés ceux de la statistique du *Church missionary atlas*.

I. — Christianisme en 1900.

A. Europe

	Statistique des Religions en 1900	Church Atlas en 1895
Église catholique	172.000.000	156.000.000
Églises protestantes . . .	94.800.000	86.000.000
Église orthodoxe	110.000.000	92.000.000
	376.800.000	334.000.000

B. Amérique

Églises protestantes . . .	71.500.000	59.000.000
Église catholique	67.500.000	57.000.000

C. Asie

Église catholique	4.000.000	8.500.000
Églises protestantes . . .	1.600.000	1.000.000
Église orthodoxe	12.800.000	6.000.000
Églises diverses	4.900.000	4.000.000

D. Afrique

Église catholique	3.200.000	1.200.000
Églises protestantes . . .	2.770.000	820.000
Église orthodoxe	30.000	30.000
Églises diverses.	3.000.000	3.000.000

E. Océanie

Église catholique	7.000.000	850.000
Églises protestantes . . .	3.000.000	3.135.000

Les principales différences entre nos évaluations et celles du *Church atlas* tiennent à deux causes : d'abord le *Church atlas* donne pour total de la population du globe le chiffre de 1.499.162 millions, notablement insuffisant; puis il place en Asie les îles de la Sonde ou de l'*Insulinde*, au lieu de les attribuer, comme la plupart des géographes, à l'Océanie. L'insuffisance des évaluations du *Church atlas* pour l'Europe et pour l'Amérique est particulièrement considérable. Sous ces

deux réserves, la concordance s'établit et les lignes de la répartition peuvent se suivre.

II. — Culte des Ancêtres.

La consistance et la répartition du culte des Ancêtres n'exigent pas de tableau détaillé : au surplus, les renseignements manquent à cet égard. Il ne sera pas toutefois impossible de connaître, plus tard, les parties de la Chine dans lesquelles ce culte national est plus spécialement pratiqué.

On en trouve des souvenirs, des traces dans l'Indo-Chine, au Japon et dans l'Insulinde, mais il n'y est plus prépondérant. Le Bouddhisme, le Mahométisme, le Christianisme l'ont remplacé. Parfois même il n'a pu résister à un retour du Polythéisme, sous des formes diverses.

En fixant à 370 millions d'âmes la population actuelle de la Chine, elles ont été réparties ci-dessus :

Culte des Ancêtres	269 millions
Taoïsme	43 —
Mahométisme.	21 —
Bouddhisme	36 —
Christianisme	1 million

III. — Brahmanisme ou Hinduisme.

La consistance du Brahmanisme a été fixée d'après le census de 1891 par l'*Atlas of India* à 208 millions d'âmes, sans y comprendre 12.500.000 âmes relevant de cultes analogues. Il faut y ajouter environ 100.000 Parsis, derniers survivants du Mazdéisme qui occupe une place éminente parmi les antiques religions de l'Asie et sur laquelle des travaux très remarquables ont été publiés depuis vingt ans. Le Mazdéisme, ayant exercé une influence incontestable sur le Judaïsme, fondement principal du Christianisme et du Ma-

1) L'évaluation d'un million de Chrétiens pour la Chine est un minimum. *L'Atlas des Missions étrangères* évalua à 915.157 les Catholiques en Chine en 1890.

hométisme, ne peut être passé sous silence, quelque minime que soit aujourd'hui sa consistance.

Il y a lieu de tenir compte de l'accroissement de la population depuis 1891, d'après les calculs ci-dessus.

IV. — Islam.

Au contraire, il est nécessaire de dresser, pour l'Islam, un tableau de sa consistance, car il est répandu sur quatre parties de la Terre et, à raison de l'activité remarquable dont il est doué, il y a un grand intérêt à être au courant de ses progrès. Nous donnerons, comme pour le Christianisme, les évaluations du *Church atlas* parallèlement aux nôtres et à celles de la *Revue de l'Islam*.

	Stat. des Religions 1900	Church Atlas 1895	Revue de l'Islam 1897
Europe.	7.600.000	5.750 000	10.700.000
Asie :			
Asie-Mineure . .	13.000.000		14.000.000
Arabie	4.000.000		12.000.000
Asie centrale . .	8.000.000		12.000.000
Asie russe . . .	7.000.000	160.000.000	7.000.000
Inde	60.000.000		58.000.000
Perse	8.000.000		9.000.000
Chine	21.000.000		21.000.000
Afrique :			
Du Nord . . .	25.000.000		31.000.000
Soudan	14.000.000		15.000.000
Congo et Guinée.	20.000.000	40.000.000	40.000.000
Du Sud. . . .	10.000.000		16.000.000
Océanie	14.000.000		37.000.000
	214.600.000	205.750.000	282.700.000

L'Islam possède certainement en Asie, en Afrique et en Océanie trois foyers considérables. De même que le Christianisme, il entretient de nombreuses missions et des sociétés de missionnaires sur lesquelles des livres importants [1], no-

1) Westminster, 1896. On peut y joindre Perron, *L'Islamisme*, 1877; Blyden, *Christianity, Islam and negro race*, 1887, Londres; Guyard, *La civilisation musulmane*, 1884; Robinson, *Mohammedanism and its futur*. L'idée mère de ces

tamment ceux de MM. Blyden et Arnold, donnent de nombreux renseignements. Le livre de M. Arnold, *The preaching of Islam* a une grande valeur. Il contient l'histoire de la prédication de l'Islam, de ses ordres religieux, de ses missions. L'Islam ne s'est pas seulement répandu par la conquête, la violence et l'esclavage.

V. — Bouddhisme.

Le Bouddhisme compte aussi trois foyers, mais ils ont perdu tout prosélytisme. Ce sont des foyers éteints. Nous reproduisons simplement le tableau que nous avons dressé, en 1887, de sa consistance, en diminuant le nombre de ses adhérents en Chine. Le nombre de 36 millions y est même réduit à 20 millions par des autorités respectables.

Consistance du Bouddhisme.

A. Bouddhistes du Nord		
Thibet	6.000.000	
Birmanie.	6.850.000	
Divers États de l'Inde . . .	220.000	
Mongolie.	2.000.000	
Cachemyr	30 000	
Russie d'Asie	600.000	
Chine.	36.000.000	
Ensemble. . . .	51.700.000	51.700.000
B. Bouddhistes du Sud		
Ceylan	1.700.000	
Siam	5.800.000	
Tonkin	6.000.000	
Cochinchine.	2.200.000	
Cambodge	1.000.000	
Annam	6.000.000	
Settlements	600.000	
Ensemble. . . .	23.300.000	23.300.000
C. Bouddhistes du Japon		
	28.000.000	28.000.000
	Total. . .	103.000.000

publications nouvelles est que l'Islam convient mieux que le Christianisme aux races et aux peuples qui n'y ont pas été préparés par la haute culture grecque. L'ouvrage de M. Arnold est d'un haut intérêt.

VI. — Taoïsme.

Nous maintenons notre évaluation précédente de 43 millions de Taoïstes, sauf vérification ultérieure.

VII. — Shintoïsme.

La population du Japon, à la suite de meilleurs recensements et d'accroissement, est passée de 38 à 44 millions. Nous avons dû élever de 3 millions la consistance du Shintoïsme, soit 17 millions, en tenant compte des mêmes proportions qu'en 1887.

Comme nous allons l'expliquer, le Japon peut devenir le théâtre d'une révolution religieuse pendant le xxe siècle.

VIII. — Judaïsme.

Le *Church atlas* réduit la consistance du Judaïsme à 6.505.000. Nous pensons que, malgré leurs épreuves, les enfants d'Israël augmentent plutôt qu'ils ne diminuent. Nous maintenons par suite notre évaluation de 1887 en modifiant la répartition :

Europe	6.900.000
Amérique	400.000
Océanie	50.000
Asie	200.000
Afrique	500.000
	8.050.000

IX. — Polythéisme.

En 1887, nous avons réuni, sous le nom commum de *Polythéisme*, les divers cultes ou religions, non compris dans les huit systèmes religieux principaux. Il y a lieu de mettre à part le *Parsisme*, le *Sikkisme*, le *Jaïnisme*, formant un ensemble de 3.500.000 âmes environ.

Par suite de l'accroissement de la population en Europe, en Amérique, surtout, et de la nouvelle évaluation acceptée pour la population de l'Afrique, la consistance du Polythéisme a augmenté. Elle se répartit, entre les divers continents, de la manière suivante :

Europe	1.600.000
Asie	12.400.000
Amérique.	1.300.000
Océanie	18.950.000
Afrique	89.400.000
	122.650.000

Si on compare ces divers chiffres avec ceux arrêtés pour 1887, on constate les progrès de l'Islam en Afrique, et la rectification de sa consistance en Océanie. Les 2 millions de polythéistes de l'Asie appartiennent aux autres parties que l'Inde.

X. — Perspectives religieuses de l'Humanité au XXe siècle.

L'existence de ce bloc de 122 millions d'êtres humains, vivant sous l'influence des premières hypothèses et manifestations de notre espèce, et présentant de si profondes différences avec les principaux groupes humains, provoque nécessairement des réflexions sur l'avenir des religions pendant le cours du siècle nouveau, qui va s'ouvrir. Ce bloc résistera-t-il aux efforts des groupes possesseurs d'un système religieux, représenté par un culte spécial? En outre, les groupes se maintiendront-ils tels quels, puisque deux au moins d'entre eux paraissent frappés d'une décadence incontestable, le Taoïsme et le Bouddhisme?

Les véritables religions, fondées sur un ensemble de dogmes, adaptés aux besoins et aux conceptions métaphysiques d'un certain nombre d'hommes, de familles, de tribus, de peuples mêmes, sont animées de deux forces très énergiques et très solides : 1° une force de propagande ou d'activité qui a été extraordinaire pour le Christianisme et pour le Mahométisme, et 2° une force de résistance dont le culte

des Ancêtres et le Brahmanisme ont fait preuve[1]. Toutes les religions n'ont pas disposé au même degré de ces forces. Ainsi le *Mazdéisme* a perdu une situation considérable, mais il est encore représenté par des familles fidèles et intéressantes[2]. Ainsi le Bouddhisme a perdu beaucoup du terrain qu'il avait conquis.

D'après ces idées, qui résultent de l'histoire générale des religions et d'après le mouvement des faits au XIXe siècle, on peut considérer comme probable :

1° Que le culte des Ancêtres et le Brahmanisme, ayant, depuis plus d'un siècle, résisté aux missions chrétiennes conserveront leur indépendance, aussi bien vis-à-vis du Mahométisme que vis-à-vis le Christianisme : il en sera de même du Bouddhisme au Thibet, en Birmanie et en Indo-Chine ;

2° Qu'en tout cas le Mahométisme[3] serait bien plus appelé à les remplacer que le Christianisme et que, dans les trois grandes Églises chrétiennes, leur héritage appartiendrait avant tout à l'Église orthodoxe ;

3° Que par suite l'avenir en Asie des Églises catholique et protestantes est des plus limités ;

4° Qu'en Asie la force de résistance l'emporte sur celle d'activité ;

5° Qu'il en est de même en Europe. Catholiques, Protestants, Orthodoxes y sont établis dans des forteresses inexpu-

1) M. Barchou de Penhoen, dans le second volume de son livre remarquable sur *Les Anglais dans l'Inde*, a parfaitement expliqué cette résistance dans des pages que M. Launay a reproduites. Comparez les ouvrages de M. Max Müller, notamment *Biographical essays*, 1884, sur les tentatives infructueuses de plusieurs Hindous des hautes classes pour devenir chrétiens.

2) Voir le beau livre de M. Menant : *Un réformateur parsi*, 1898.

3) Les voyageurs qui ont parcouru les pays musulmans sans préoccupation religieuse ou politique sont à peu près d'accord pour constater la puissance religieuse de l'Islam. Nous en avons été nous-même frappé en Algérie, à Tunis, et à Constantinople. C'était l'opinion d'un homme très compétent, M. Vital Cuinet. Comparer le livre remarquable de MM. Depont et Coppolani, *Les confréries religieuses musulmanes*.

gnables. La Papauté quitterait l'Italie, que l'Italie ne deviendrait ni protestante, ni musulmane.

L'effort si puissant que les Catholiques ont fait en France depuis plus d'un demi-siècle, effort qui a eu sa répercussion en Syrie, en Palestine, en Égypte, en Chine, en Océanie, est la meilleure démonstration de l'énergie de résistance des religions. Les Catholiques français ont défendu leur religion au XIX[e] siècle de même qu'au XVI[e], mais par des moyens bien autrement efficaces. Paris, ville cosmopolite de 2.500.000 âmes et même de 3.500.000 âmes avec sa banlieue, est demeurée une ville catholique, de même qu'au XVI[e] siècle. Les statistiques que j'ai dressées, avec le concours des archives de l'Archevêché, sont à cet égard péremptoires. Paris est le plus grand foyer religieux de l'humanité [1].

Ainsi, en Europe, la force de résistance domine.

6° Qu'en Amérique, le Christianisme a élevé un très puissant foyer, où Église catholique, Églises protestantes, vivent d'accord et se font équilibre — la force d'activité y prévaut naturellement avec un avenir presque illimité. Le territoire de l'Amérique du Nord peut nourrir 300 millions de Chrétiens et les réunira. Les perspectives de l'Amérique méridionale ne sont pas moins splendides. Les vallées de l'Amazone, de la Plata et les plaines de l'Argentine forment un réservoir incomparable. Là le Christianisme règne en maître : ni Brahmanistes, ni Bouddhistes, ni Musulmans ;

7° Qu'en Afrique la force d'activité l'emporte également. Le Christianisme et le Mahométisme y sont en présence avec des chances inégales, mais sans espoir pour celui-ci d'évincer celui-là. C'est en Afrique que se trouve le gros bloc du Poly-

1) C'est pour le démontrer que nous avons dressé en 1887 la statistique religieuse de Paris que nous avons refaite en 1900. Paris étant un véritable État, les faits religieux y prennent un caractère particulier. De 1887 à 1900 la population de Paris s'est portée vers la périphérie, par suite les grandes paroisses ont changé. En quittant les anciennes paroisses, la population n'a pas modifié ses sentiments. M. Meuriot, dans une étude sur le mouvement de la population en Prusse (*Journal de statistique de Paris*, août 1900), a montré les mêmes oscillations.

théisme. Il est probable que ce bloc tombera principalement dans l'héritage musulman ;

8° Qu'en Océanie, la colonisation de l'Australasie et l'occupation de ses autres parties par les nations chrétiennes y limitent sérieusement l'expansion musulmane ;

9° Que de plus en plus lié avec les nations chrétiennes, le peuple japonais pourrait fort bien compléter la remarquable métamorphose qu'il a accomplie et se débarrasser des langes du Shintoïsme et du Bouddhisme ;

10° Qu'ainsi, en Asie, les places occupées, sauf peut-être pour le Japon, seront conservées et agrandies seulement avec l'accroissement normal des populations ; en Europe, même situation ; en Amérique, prépondérance sans partage du Christianisme ; en Afrique et en Océanie, partage entre le Christianisme et le Mahométisme, jusqu'à ce que le bloc polythéiste noir soit transformé.

Francis Garnier raconte qu'élevé dans les traditions du XVIIIe siècle il avait conçu, à l'avance, une estime des plus médiocres pour les missions catholiques en Chine ; mais, quand, après avoir passé du Tonkin en Chine, il eut vu les missions et les missionnaires de près, quand il eut sollicité, obtenu leur appui, visité leurs écoles, ses opinions se modifièrent.

Nous n'entendons donc pas renoncer aux missions, ni nier leur action et leur influence, ni réduire le Christianisme à la seule force de résistance, mais montrer comment cette force, qui est très grande, limite celle d'activité.

E. Fournier de Flaix.

Suit la carte de la consistance et du classement des religions :

I. Christianisme

Europe	376.800.000	
Amérique	139.000.000	
Asie	20.300.000	
Afrique	9.000.000	
Océanie	10.000.000	
	555.100.000	555.100.000

II. Culte des Ancêtres

Asie-Chine	269.000.000	269.000.000

III. Brahmanisme ou l'Hinduisme

Asie-Inde	217.000.000	217.000.000

IV. Islam ou Mahométisme

Europe	7.600.000	
Asie	121.000.000	
Afrique	69.000.000	
Océanie	214.600.000	214.600.000

V. Bouddhisme

Asie :		
du Nord	51.700.000	
du Sud.	23.300.000	
Japon	28.000.000	
Total. . .	103.000.000	103.000.000

VI. Taoïsme

Asie-Chine	43.000.000	43.000.000

VII. Shintoïsme

Asie-Japon	17.000.000	17.000.000

VIII. Judaïsme

Europe	6.900.000	
Amérique	400.000	
Asie	200.000	
Afrique	500.000	
Océanie	50.000	
	8.050.000	8.050.000
A reporter. . .		1.426 750.000

Report. . .		1.426.750.000

IX. Parsisme

	100.000	100.000

X. Sikkisme et Jaïnisme

	3.500.000	3.500.000

XI. Polythéisme

Europe	1.600.000	
Asie	11.400.000	
Amérique	1.300.000	
Océanie	18.950.000	
Afrique	89.400.000	
	122.650.000	122.650.000
Population de la Terre		1.553.000.000

Post-Scriptum. — Il a été fait en 1900 divers recensements : Royaume-Uni, Italie, Allemagne, d'après lesquels la population de l'Europe dépasserait 391 millions d'âmes.

ESQUISSE HISTORIQUE

DES CONGRÈS DES RELIGIONS DE CHICAGO EN 1893

Adresse lue à la séance générale du 3 septembre au Palais des Congrès, par M. Jean Réville (pour M. Paul Carus), de la part de M. Charles Carroll-Bonney. L. L. D., Président des Congrès à la *Columbian Exposition.*

Messieurs les Membres du Congrès international de l'Histoire des Religions,

La tenue d'un Congrès de l'Histoire des Religions, coïncidant avec une Exposition internationale, indique que l'heure est venue de soumettre à un nouvel examen la matière religieuse et de la considérer à la lumière de l'âge présent, afin de comprendre mieux la vérité qui est liée à cette suprême affaire de l'humanité.

Ce qui caractérise ce nouvel examen, c'est l'esprit de sympathie qu'on y apporte. L'objet n'en est point d'affaiblir la foi ni de saper les fondements de la croyance. Aucune hostilité ne s'y mêle.

Le but en est de découvrir les points où l'harmonie se révèle ; il est aussi de trouver les meilleurs moyens d'écarter les préjugés et de fonder la vraie fraternité humaine. Que ce soit vraiment là un esprit nouveau appliqué au traitement des choses religieuses, personne n'hésitera à le reconnaître. Et cependant ce n'est qu'une application de la « règle d'or » aux choses de la religion. Ce n'est que faire aux autres ce que nous voudrions qu'il nous fût fait, et leur accorder les droits

que nous réclamons pour nous-mêmes. L'émancipation de la foi, voilà ce que crie la voix de la liberté. Celui qui est un croyant sincère de sa propre religion n'a pas à craindre qu'il résulte d'un nouvel examen aucun dommage pour sa foi ou pour lui-même. Si vraiment la religion qu'il professe est à ses yeux comme le soleil, il ne saurait craindre qu'elle se trouve obscurcie par la splendeur des étoiles.

Plus une religion est mauvaise, plus l'homme qui la pratique a besoin d'aide et de pitié. Meilleure elle est, et plus ses croyants montreront envers les autres des sentiments justes et généreux.

L'essence même de la foi est d'être volontaire ; l'essence du culte, de jaillir des désirs du cœur. La contrainte peut faire un hypocrite, mais elle n'a jamais fait un converti. Tels sont les principes qui nous ont guidé dans la rapide esquisse des événements historiques qui sont le sujet de cette communication.

Le nombre et l'importance de ces événements nous obligent, en effet, à être très bref; ils nous interdisent toute discussion générale portant sur leur fond même, ou sur les motifs qui les ont produits, sur les causes de leur succès et de leur signification durable. Nous ferons observer seulement, en terminant ces remarques préliminaires, que le succès pratique de l'entreprise dépassa de beaucoup les espérances qu'on avait conçues avant de se mettre à l'œuvre.

Esquisse historique.

Parmi les deux cents assemblées qui furent organisées pendant l'Exposition internationale de Chicago en 1893, en vue de l'avancement moral et intellectuel des peuples, les réunions de Congrès des religions furent celles qui eurent le plus de retentissement. Elles furent organisées et tenues sous les auspices d'une Société dite *Société auxiliaire des Congrès du monde*, autorisée et appuyée par la Direction officielle de l'Exposition, approuvée et subventionnée par le

Gouvernement américain. Le délégué général pour la France, M. le marquis de Chasseloup-Laubat, désigné pour assister aux séances de ces Congrès, déclare à la fin de son Rapport très étudié qu'ils sont une des plus remarquables manifestations de l'esprit humain qui se soit jamais produite sur la terre d'Amérique.

M. le professeur Max Müller, d'Oxford, en parle aussi, dans une revue publique (*The Arena*, déc. 1894), comme de la partie la plus importante de l'Exposition colombienne, et du plus grand succès de cette immense entreprise ; il ajoute que les Congrès des Religions resteront comme un des plus remarquables événements dans l'histoire du monde, que l'on s'en souviendra encore et qu'ils porteront des fruits, alors que toutes les choses de cette Exposition colossale auront disparu depuis longtemps de la mémoire des hommes.

M. Emilio Castelar, le distingué orateur et homme d'État espagnol, déclarait à son tour dans un article consacré au Parlement des Religions, qui fut le couronnement de ces Congrès (*L'Indépendant*, New-York, 31 mai 1894), que « depuis le commencement de l'histoire, il n'a jamais été fait mention d'un événement aussi solennel que l'union, sous un même toit, sous une même direction, et dans un même dessein, du clergé des principales religions du monde, dont les dogmes et les rites maintiennent notre terre en rapport avec le Créateur, comme les forces de l'affinité et de l'attraction la maintiennent en rapport avec l'univers. »

« La conséquence logique, ajoutait M. Castelar, de tout ce qui advint en ces jours mémorables, est que toutes les religions assemblées là ont trouvé un principe commun dans le Christianisme, que celles qui lui sont postérieures ont marché sur ses pas, et que celles qui le précédèrent lui ont préparé la voie, qu'elles l'aient voulu ou non. »

Le Rév. George T. Candlin, le savant et éloquent missionnaire de Tien-tsin en Chine, écrivait à son retour au Président des Congrès : « Le Parlement des Religions a été d'une grandeur monumentale. Il suggérait le sentiment de l'infini

et de l'éternel. Comme les grands événements, comme les grandes actions, comme les grands hommes, il a besoin de la perspective des siècles ; le temps, qui ronge ou détruit toute chose, en gravera plus profondément, ainsi que dans un granit impérissable, les durables conséquences. Il n'a pas eu pour fin d'enregistrer les victoires du passé et les progrès accomplis, car cela apparaissait nécessairement, mais d'ouvrir la route aux progrès plus larges de l'avenir, qu'on ne saurait mesurer. Il a été un prélude, non pas un achèvement ; une promesse, non pas une glorification ; une vision du futur, non pas une réminiscence. »

Mais le grand succès des Congrès des Religions fut dû en partie à ce fait qu'ils n'étaient pas les seuls, et qu'ils étaient le cœur, pour ainsi dire, des nombreuses assemblées ayant pour objet l'avancement de l'humanité dans toutes les voies de la vie intelligente. Il importe donc de noter comment nous procédâmes, et quels furent la nature, le champ, les desseins des Congrès du monde en 1893. — Le milieu étant connu, on comprendra mieux les raisons qui favorisèrent le développement des Congrès des Religions et rendirent leur succès si manifeste.

Dans l'une des premières annonces des Congrès, parue dans l'automne de 1889, nous fîmes la proposition, — que le gouvernement, la jurisprudence, la finance, la science, la littérature, l'éducation, la religion, fussent représentés à l'Exposition du monde par des assemblées d'hommes d'État, de juristes, de financiers, de savants, de littérateurs, de professeurs et de théologiens, aussi nombreuses que possible et représentant plus de races, de nations, de langues, que jamais aucune assemblée n'en eût encore réuni. Il y était dit aussi que de tels Congrès, réunis en des circonstances si propices, dépasseraient tous les efforts tentés jusqu'ici pour amener les nations à une fraternité réelle et associer les peuples éclairés du monde entier à coopérer aux grandes fins en vue desquelles la société humaine est organisée.

Objets généraux.

Les objets généraux des Congrès du monde étaient les suivants :

Établir des relations fraternelles entre les conducteurs de l'humanité ; passer en revue les progrès déjà accomplis ; poser les vivants problèmes qui attendent encore leur solution; suggérer les moyens des progrès futurs ; mettre en harmonie toutes les branches du progrès humain dans l'Exposition de 1893 ; couronner cette œuvre glorieuse par la formation et l'adoption du plan le meilleur et le plus vaste qui ait été conçu jusqu'ici en vue d'étendre le progrès, la prospérité, l'unité, la paix et le bonheur des peuples ; assurer enfin l'exécution d'un tel plan en organisant une série de fraternités larges, par les efforts et l'influence desquelles les forces morales et intellectuelles deviendraient dominantes dans le monde.

Un bref résumé montrera la grandeur de l'œuvre, ainsi que ses résultats principaux. Telle qu'elle se trouva organisée à la fin, la Société auxiliaire des Congrès comptait 2.170 membres actifs, qui se partageaient en 214 comités particuliers d'organisation. A ces comités furent adjoints des conseils, ou commissions d'avis, composés de personnes éminentes choisies dans les pays participants, dont la charge était d'assister et d'éclairer les comités d'organisation, soit dans le choix des auteurs et des orateurs pour les divers Congrès, soit dans l'amélioration du plan de ces Congrès mêmes. Ces commissions d'avis comptèrent 14.328 membres. L'œuvre des Congrès se trouva finalement distribuée entre vingt départements et deux cent vingt-quatre divisions générales.

Voici quelle fut leur répartition, dans l'ordre chronologique :

I.	— État des femmes	25	divisions.
II.	— Presse	6	—
III.	— Médecine et chirurgie	6	—
IV.	— Tempérance	12	—
V.	— Réforme morale et sociale. . .	15	—
VI.	— Commerce et finance	10	—
VII.	— Musique.	9	—
VIII.	— Littérature.	9	—
IX.	— Éducation { 1re série	17	—
	{ 2e série.	16	—
X.	— Génie	9	—
XI.	— Art	5	—
XII.	— Gouvernement	7	—
XIII.	— Service général (en y comprenant 4 sessions tenues à part) . . .	5	—
XIV.	— Science et philosophie	13	—
XV.	— Sociologie et économie politique.	4	—
XVI.	— Travail.	1	—
XVII.	— Religion (y compris le Parlement des Religions qui fut la partie principale)	46	—
XVIII.	— Le repos du dimanche	1	—
XIX.	— Santé publique	1	—
XX.	— Agriculture	11	—
	Total. . .	224	divisions

Ces Congrès ont tenu 1.283 séances ; la durée, dans l'ensemble, en a été de 753 jours. Les programmes imprimés mentionnent 5.978 adresses prononcées ou papiers lus, dont 5.454 communications de fond, 131 adresses de bienvenue, 176 réponses et 217 rapports d'agriculture. Mais le nombre réel en a été beaucoup plus grand, car bien des papiers et des adresses ont été reçus après que les programmes étaient déjà imprimés, et ces pièces ont été insérées dans les programmes revus, dont les présidents ont fait usage.

Un index alphabétique dressé avec soin mentionne

5.822 orateurs et auteurs dont les noms figurent sur les programmes imprimés, le titre de la communication à lire ou du sujet discuté n'étant pas donné en 368 cas. Ces membres des Congrès représentaient tous les continents du monde et 97 nations, États, provinces, territoires et colonies, outre les 50 États et territoires de l'Union américaine, au total 147 pays réellement représentés.

Objet du département de la religion.

En organisant le département de la religion, nous en avions ainsi défini l'objet : « Unir toute religion contre toute irréligion ; faire de la règle d'or la base de cette union ; montrer au monde, dans les congrès spéciaux qui seraient tenus pendant l'Exposition colombienne de 1893, l'unité substantielle de beaucoup de religions dans les bonnes œuvres de la vie religieuse ; préparer un Parlement des Religions, où seraient présentés, avec leur but commun, leurs communs principes d'union, et passés en revue les merveilleux progrès religieux du XIXe siècle ; faciliter des réunions séparées et indépendantes des diverses dénominations et organisations religieuses, sous leurs propres directeurs, dans lesquelles leurs affaires particulières pourraient être expédiées, leur travail examiné et préparé. »

L'immense tâche d'organiser le Parlement des Religions fut confiée à un Comité général des Congrès religieux, dont le Rév. Dr John Henry Barrows fut nommé président. Ce comité se composait de seize personnes, représentant seize formes de foi religieuse et choisies avec soin pour leur forte et vigoureuse conviction, en sorte que les différents corps religieux qu'ils représentaient les reconnussent dignes de parler en leur nom. Le comité, tel qu'il fut constitué à l'origine, comprenait les personnes suivantes : Rév. Dr John Henry Barrows, président (Presbytérien) ; Rév. Prof. David Swing, vice-président (Indépendant) ; Très-Rév. Archevêque P. A. Feehan (Catholique) ; Rt. Rév. Évêque William E. Mc

Laren, D. D., D. O. L. (Épiscopal protestant) ; Rév. Dr F. A. Noble (Congrégationaliste) ; Rév. William M. Lawrence (Baptiste) ; Rév. Dr F. M. Bristol (Méthodiste) ; Rabbin E. G. Hirst (Juif) ; Rév. Dr A. J. Canfield (Universaliste) ; Rév. Jenkin Lloyd Jones (Unitaire) ; Rt. Rév. Évêque C. E. Cheney (Épiscopal réformé) ; Rév. M. C. Ranseen (Luthérien suédois) ; Rév. John Z. Torgersen (Luthérien norvégien) ; Rév. J. Berger (Méthodiste allemand) ; Mr. W. J. Plummer (Quaker) ; Rév. L. P. Mercer (Swedenborgien).

Objet du Parlement des Religions.

D'après le texte définitif établi par le Dr Barrows, adopté par le Comité d'organisation et approuvé par le Président, le Parlement des Religions avait pour objet :

1. Appeler à conférer ensemble, pour la première fois dans l'histoire, les principaux représentants des grandes religions du monde.

2. Montrer aux hommes, de la manière la plus saisissante, quelles et combien d'importantes vérités les diverses religions maintiennent et enseignent en commum.

3. Étendre et accroître le sentiment de la fraternité humaine parmi les hommes religieux des diverses fois, au moyen d'un commerce amical et d'une mutuelle bonne entente, sans chercher à encourager l'indifférentisme ou à produire une unité de forme et tout extérieure.

4. Inviter les orateurs les plus compétents à montrer quelles sont les vérités distinctes les plus importantes enseignées dans chaque religion et dans les principales branches du Christianisme.

5. Indiquer les fondements inexpugnables du théisme, ainsi que les raisons de la croyance en l'immortalité, afin de grouper et de raffermir les forces qui s'opposent à une philosophie matérialiste de l'univers.

6. Recueillir de la bouche des savants qui représentent le Brahmanisme, le Bouddhisme, le Confucéisme, le Parsisme,

le Mahométisme, le Judaïsme et les autres fois, ainsi que les diverses églises de la Chrétienté, un exposé complet et sérieux des effets de leur religion respective sur la littérature, l'art, le commerce, le gouvernement, la vie privée et publique des nations dans lesquelles prévalent leurs croyances.

7. Rechercher quelle lumière chaque religion a apportée, ou peut apporter, aux autres religions du monde.

8. Établir, afin d'en consigner le souvenir durable, un compte-rendu exact et autorisé de la condition présente et des destinées de la religion parmi les nations prééminentes.

9. Découvrir, en consultant des hommes compétents, quelle lumière la religion a jetée sur les grands problèmes de l'âge moderne, en particulier sur les questions importantes où sont engagés la tempérance, le travail, l'éducation, la richesse et la pauvreté.

10. Amener les peuples de la terre à une collaboration plus sympathique, avec l'espérance d'assurer la paix internationale.

Règlements.

Le plus important de tous les règlements adoptés pour assurer la discipline des Congrès était, sans contredit, celui qui excluait la controverse et interdisait la dispute. Chacun des représentants était prié d'apporter les faits et les arguments les plus favorables au parti au nom duquel il parlait, et on l'informait en même temps que la loi de l'assemblée défendait toute attaque contre les personnes, les systèmes ou les croyances. C'est grâce à cette loi que le succès du Parlement des Religions a été possible. Les conflits et la confusion eussent été inévitables, si on ne l'eût fidèlement observée. A quel point elle fut obéie pendant les dix-sept jours que dura le Parlement, on en jugera par cette remarque d'un des orateurs orientaux, que les rares notes discordantes qui s'y mêlèrent ne firent que donner plus de douceur à l'harmonie de l'ensemble.

A l'ouverture du Parlement, on eut soin d'en fixer de nouveau la base, l'esprit, le but, et de donner toutes les explications qui parurent nécessaires pour se mettre en garde contre tout danger de mésintelligence et de discorde. Il était dit dans l'Adresse de bienvenue prononcée par le Président :

« Le mot *religion*, dans ce Congrès, signifie l'amour et l'adoration de Dieu, l'amour et l'assistance de l'homme. Nous croyons avec l'Écriture que la vérité importe plus à Dieu que les personnes, et qu'Il accepte, dans chaque nation, quiconque Le craint et agit avec droiture.

« Nous nous réunissons en un sentiment de mutuelle confiance et de mutuel respect, sans rien abandonner toutefois, de ce que chacun de nous croit être la vérité ou le devoir, mais avec l'espoir qu'il résultera un profit sérieux de nos relations personnelles ainsi que d'un libre et sincère échange de vues sur les grandes questions de la vie éternelle et de la conduite humaine.

« L'homme fini ne saurait pleinement comprendre l'infini ; il ne peut exprimer avec perfection l'idée qu'il a du divin. Il suit de là que les opinions individuelles sur la nature divine et ses attributs diffèrent nécessairement. Mais ces vues différentes, bien comprises, n'engendrent point la discorde et la dispute ; elles portent plutôt à s'intéresser davantage et à approfondir son examen. Il est clair que Dieu se révèle différemment à un petit enfant et à un homme fait, à un philophe et à celui qui ne sait pas lire. Chacun est obligé de voir Dieu avec les yeux de sa propre âme. Chacun est obligé de le regarder à travers les verres de couleur de sa propre nature. Chacun ne peut le recevoir que selon sa propre capacité.

« L'union fraternelle des religions du monde se réalisera, lorsque chacun s'inquiétera vraiment de connaître comment Dieu s'est révélé aux autres hommes, et se rappellera la loi inexorable selon la quelle chacun doit être jugé comme il aura lui-même jugé les autres.

« Si les fois religieuses se sont tant méconnues et méjugées, le mal est venu de ce qu'on a pris les mots en des acceptions

radicalement différentes de celles qu'on entendait leur donner, et de ce qu'on a négligé de distinguer entre les apparences et les réalités, entre les signes et les symboles, entre les choses signifiées et les choses représentées. Nous espérons que ce Congrès aidera beaucoup à corriger de telles erreurs et à les rendre impossibles désormais. Le croyant qui pense que Dieu s'est révélé plus complètement dans sa religion que dans une autre, ne peut s'empêcher de désirer qu'elle soit portée à la connaissance de tous les hommes, avec la conviction ferme que Dieu, qui l'a donnée, la protégera et la répandra par tous les moyens utiles. Il accueillera donc avec faveur toute occasion propice d'entrer en relations fraternelles avec les hommes qui suivent d'autres croyances, afin qu'ils voient dans la noblesse de sa propre vie la preuve de la vérité et de la beauté de sa foi, qu'ils soient conduits ainsi à l'étudier, et qu'elle les guide vers le ciel. »

Le programme des Congrès religieux de 1893 peut être justement qualifié une des plus remarquables publications du siècle. Dans le programme de ce Parlement général des Religions sont directement représentés l'Angleterre, l'Écosse, la Suède, la Suisse, la France, l'Allemagne, la Russie, la Turquie, la Grèce, l'Égypte, la Syrie, l'Inde, le Japon, la Chine, Ceylan, la Nouvelle-Zélande, le Brésil, le Canada et les États d'Amérique ; bien d'autres pays y sont indirectement compris.

Ce remarquable programme mentionne, parmi les grands sujets à considérer, le Théisme, le Judaïsme, le Mahométisme, l'Hindouisme, le Bouddhisme, le Taoïsme, le Confucéisme, le Shintoïsme, le Zoroastrisme, le Catholicisme, l'Église grecque, les diverses formes du Protestantisme, et s'étend aussi à la nature et à l'influence des autres systèmes religieux.

Ces graves questions y sont également proposées : la révélation, l'immortalité, l'incarnation, les éléments universels de la religion, l'unité morale des divers systèmes religieux, les rapports de la religion et de la morale, le mariage, l'édu-

cation, la science, la philosophie, l'évolution, la musique, le travail, le gouvernement, la paix et la guerre, et d'autres encore du plus pressant intérêt. Les orateurs distingués à qui est échue la charge de les présenter composent une constellation sans pareille de noms éminents, dont nous ne pouvons d'ailleurs nous attarder à faire le tableau.

Le Rév. Dr George Dana Boardman, un de ces participants de la grande œuvre, en appréciait ainsi les résultats : « Les Congrès du monde furent la couronne de l'Exposition colombienne, et le Parlement des Religions a été le diamant de cette couronne. La vie intellectuelle et spirituelle atteignit là son sommet. Le Parlement des Religions siégea dix-sept jours ; il y eut trois sessions par jour ; cent soixante-dix communications y furent lues. Les assemblées en étaient nombreuses, car l'ensemble des assistants peut être estimé au chiffre de cent cinquante mille. Si vaste que fût le Parc Jackson, où se trouvait installée l'Exposition, avec ses innombrables ouvrages d'art, d'industrie et de science, le Parlement des Religions parut encore plus magnifique aux yeux des hommes de réflexion. »

L'Indépendant, un des principaux organes de la pensée chrétienne, juge de ceux qui prirent part à ce Parlement, — « qu'ils formaient la réunion la plus extraordinaire d'orateurs, de penseurs et de personnes marquantes qu'il fût possible de grouper, en vue de faire connaître tout ce qui a pu se faire de nouveau dans le monde méritant vraiment le nom de religion rationnelle ». « Jamais, ajoute *L'Indépendant*, démarche plus hardie ne fut tentée dans l'histoire religieuse, que celle de ces quelques croyants chrétiens qui conçurent le projet de réunir ensemble des représentants de toutes les religions du globe, de façon que le monde pût entendre les arguments qu'ils avaient à produire en leur faveur, soit à l'égard les uns des autres, soit à l'égard du Christianisme. Ce fut un noble acte de foi et la preuve d'une confiance chrétienne que l'événement devait justifier, comme nous le montre l'histoire de ce Parlement. »

Le Dr Barrows écrivait à son tour dans le *Forum* de sept. 1894 :

« C'est par millions que se comptent les mots prononcés au sujet de ce Congrès, aussi bien dans la presse quotidienne de Chicago, qui lui accordait cinquante colonnes par jour, que dans la presse religieuse de tous les pays. Des comptes-rendus plus ou moins complets en ont été donnés en des volumes de librairie, dont il a circulé plus de cent mille exemplaires. Et ces volumes ne sont pas allés seulement aux grandes bibliothèques publiques, ou dans les mains des prédicateurs et des savants ; ils ont pénétré dans les familles sérieuses des six continents. »

Dans le discours de clôture du Président, à la dernière séance, nous relevons les paroles suivantes : « Ce que beaucoup pensaient être impossible, Dieu l'a fait. Les religions du monde se sont rencontrées en une assemblée nombreuse et imposante ; elles ont conféré ensemble sur les questions vitales de la vie et de l'immortalité, dans un esprit d'amitié et de franchise, et maintenant elles se séparent en paix, avec de chauds témoignages d'affection mutuelle et de respect. Aucun système de foi ou de culte ne s'est trouvé compromis dans ces conférences amicales ; aucun des actes de ce Congrès n'a placé dans une position fausse l'apôtre d'une religion quelconque. Les connaissances acquises ici seront portées comme un précieux trésor dans les diverses contrées du monde par les hommes qui les ont recueillies, et là, en toute liberté et en toute raison, elles seront examinées, appréciées et appliquées selon qu'ils le jugeront convenable. Le langage humain reste impuissant à décrire l'influence que ce Congrès des Religions exercera sur la paix et la prospérité générale, car cette influence, portée par toute la terre par ceux qui ont assisté aux séances du Parlement, touchera à quelque degré toutes les races d'hommes, toutes les formes de religion, et même tous les gouvernements et les institutions sociales. Les résultats n'en seront pas visibles aussitôt dans les changements extérieurs, mais ils se manifesteront dans la pensée,

le sentiment, le langage et dans les actes de la charité. Les croyances et les institutions pourront demeurer longtemps sans changer de forme ; mais un esprit nouveau de lumière et de paix les pénétrera, car ce Congrès des Religions du monde a démontré avec la plus claire évidence qu'on eût jamais, que le temps approche où s'accomplira la prophétie de l'Apocalypse : « Je m'en vais faire toutes choses nouvelles. »

Les congrès des différents cultes.

L'éclat du Parlement des Religions a détourné l'attention des autres congrès qui méritaient de la fixer. Cela est particulièrement vrai de ceux qui furent tenus dans le département religieux. Quarante-six purent être réunis, notamment un congrès catholique, qui fut magnifique ; un très imposant congrès israélite, et des congrès des principaux cultes et des principales sociétés protestantes.

Tous les cultes avaient été invités à former des réunions particulières, mais on ne pouvait espérer qu'un pareil programme serait rempli. Diverses difficultés pratiques peuvent empêcher la tenue de pareils congrès. Au nombre des formes religieuses qui se trouvèrent représentées au Parlement, sans avoir formé des congrès distincts, je citerai les Églises baptiste, anglaise et grecque, ainsi que les systèmes qui portent les noms de Brahma, de Buddha, de Zoroastre, de Confucius, de Mahomet.

Il importait que la règle de conduite établie à l'égard des divers cultes fût exactement observée. Il était à prévoir, en effet, que toute tentative d'amener les membres des différentes églises à participer à un congrès d'union échouerait certainement, à moins qu'on ne les garantît contre toute apparence et tout soupçon d'abandonner leurs doctrines respectives. Les diverses organisations religieuses furent invitées, en conséquence, à tenir des réunions distinctes et indépendantes, dans lesquelles les dogmes de leur foi, les

formes de leur culte et leurs services sociaux seraient présentés au monde, libres de toute connexion avec les autres formes de foi et de culte. Cette invitation fut largement acceptée, et l'expérience a montré que l'établissement de ces réunions indépendantes constituait une suffisante sauvegarde contre une imputation de déloyauté que les délégués auraient pu encourir en prenant part à des conférences amicales sur les grandes questions de la vie présente et de l'existence future.

L'application de la « règle d'or » aux Religions du monde a été hardiment tentée à Chicago en 1893, et le succès en a été aussi considérable que le sera son influence vraiment divine dans les périodes à venir de l'histoire humaine. On y prit un soin spécial de s'assurer la coopération des tenants les plus zélés de chaque croyance. De fortes convictions religieuses et un sincère dévouement à sa propre Église furent regardés comme des qualités indispensables pour prendre part à ces conférences amicales avec les représentants des autres formes de religion. L'esprit de charité des Congrès religieux de 1893 naquit de la sincérité et de la foi, non pas du doute, de l'indifférence ou de l'infidélité. Le bon accueil du Protestant pour le Catholique, du Chrétien pour le Juif, le Musulman, le Bouddhiste, le Parsi et le Confucéiste, ne marqua point une simple affectation de bienveillance ; il fut la voix d'une naturelle sympathie, inspirée par l'esprit divin du Sermon sur la montagne.

L'histoire officielle du Parlement des Religions a été publiée sous la direction du Dr Barrows, président du Comité général des Congrès religieux, et, bien qu'elle ne soit pas complète encore, elle remplit pourtant deux volumes in-8°, qui n'ont pas ensemble moins de 1.600 pages.

La bibliographie seule des Congrès du monde tenus à Chicago, telle qu'on la trouve dans l'histoire officielle de l'Exposition colombienne, comprend 128 numéros, dont 52 sont relatifs aux Congrès des Religions. Ces publications religieuses, à elles seules, forment 11.708 pages et constituent

une vraie bibliothèque du sujet. Il est clair que je ne saurais en indiquer ici le contenu, si brièvement que ce soit. Si la plupart de ces publications sont américaines, la liste renferme aussi des publications faites en France, en Allemagne, en Autriche, en Russie, au Japon, dans l'Inde. Les autres publications mentionnées dans la Bibliographie forment ensemble 27.125 pages, ce qui donne un total de 38.833 pages. Mais un grand nombre de manuscrits n'ont pas été publiés encore.

Il convient d'ajouter que les publications préliminaires du Conseil auxiliaire des Congrès, consistant en avis du Président et en adresses du Comité d'organisation, composent un volume de 1.388 p. in-8° ; et enfin que les programmes divers, élaborés et imprimés pour les réunions particulières, n'occupent pas moins de 1.002 pages. Ces dernières publications sont maintenant sorties de la presse.

Les Congrès des Religions du monde, en 1893, ont été la gloire de l'œuvre immense accomplie à Chicago, avec la noble et généreuse coopération des autorités locales, par les conducteurs du progrès sur toute la terre. Avant même l'aurore du XXe siècle s'accomplissait la prophétie de Victor Hugo, appelant à un Congrès pacifique tous les hommes de travail. Pendant l'année sainte de l'Exposition qui s'ouvrait sous le grand nom de Colomb, il fut vrai que « l'homme n'eut qu'une seule patrie, la terre, et une seule espérance, le ciel. »

L'acte le plus mémorable des Congrès des Religions, ce fut l'union réelle de toutes les religions du monde, de toutes les races d'hommes, récitant pieusement ensemble, dans le Parlement, la prière que Jésus enseigna à ses disciples, et que le Président désigna, par un mot heureux, comme la prière universelle. Elle fut dite librement, volontairement, par l'assemblée, chaque matin des dix-sept jours durant lesquels le Parlement tint ses séances. Dans cette prière, les conflits des croyances se taisaient et la fraternité humaine était effectivement réalisée.

Toutes les séances du Parlement des Religions furent in-

téressantes et imposantes ; l'ouverture et la clôture en furent empreintes d'une majesté et d'une éloquence au-dessus de toute comparaison.

Dans l'*Histoire du Congrès de la Jérusalem nouvelle*, se trouve ce vivant tableau de la séance d'ouverture, qu'on nous permettra de transcrire ici :

« Rappelons la scène de cette matinée à jamais mémorable du 11 septembre, alors que l'on vit s'avancer sur la plate-forme du vaste Columbus Hall, rempli de ses quatre mille spectateurs, cette procession des chefs et des interprètes les plus capables des grandes religions historiques. Là se trouvaient les Églises de l'ancien Orient et de l'Occident chrétien, représentées par le plus haut dignitaire de l'Église catholique d'Amérique, le cardinal Gibbons, et par le vénérable archevêque de Zante, de l'Église grecque, tous deux dans leurs vêtements sacerdotaux, et suivis de leur clergé ; l'Église protestante, représentée par le président Barrows, de Chicago, le Rév. Dr Momerie, de Londres, le Prof. Bonet-Maury, de Paris, le comte Bernstorf, de Berlin, ainsi que par d'autres éminents ministres et laïques ; l'Église arménienne par son délégué de Cilicie, Asie-Mineure ; l'Église de Syrie, par son archimandrite, Jibora de Damas ; l'Église chrétienne d'Afrique, en Amérique, par deux de ses évêques ; l'Église grecque de Russie par le prince Serge Wolkonsky de Saint-Pétersbourg ; l'ancienne religion de Confucius, par un membre de la légation chinoise à Washington, avec une suite d'envoyés, qui apportait un travail rédigé sur l'ordre de l'Empereur de Chine ; la plus ancienne des religions du Japon, celle du Shinto, représentée par son grand-prêtre et par des savants, tous revêtus de leurs pittoresques habits de cérémonie ; les Brahmines d'Inde, par Narain de Bombay, et par le jeune moine au visage épanoui, Swami Vivé-Kananda, en costume orange et turban d'or ; les nombreux fidèles du noble Bouddha, par un homme gracieux et de haute taille, tout de blanc vêtu, Dharmapala de Ceylan ; le Jaïnisme, par Gandhi, le secrétaire, au front réfléchi, de

l'association jaïniste de Bombay ; le Brahmo-Somaj, ou « nouvelle dispensation de l'Inde », par Mozoomdar, l'auteur du *Christ oriental*, aux yeux profonds, à la voix mélodieuse, et par le savant et aimable Nagarkar ; il s'y trouvait aussi le maître en théosophie orientale, Chakravarti, avec les représentants, prêtres, savants, pèlerins et moines, de beaucoup d'autres sectes ou ordres brahmaniques et bouddhiques du Japon et de l'Inde ; l'Africain natif, dans la personne du jeune Momolu Massaquoi, au visage intelligent, chrétien converti des environs de Liberia ; l'ancienne religion de Moïse, ayant pour interprètes les vénérables et éloquents rabbins Wise de Cincinnati, Gottheil de New-York, et Hirsch de Chicago.

Lorsque le Président eut demandé à l'assistance de s'unir dans la « prière universelle de l'humanité », et que le Cardinal de l'Église catholique et romaine d'Amérique eut commencé la récitation du « Notre Père », les voix de tous ceux qui l'entouraient et des milliers d'hommes qui étaient devant lui, se joignirent à la sienne, en un murmure profond comme celui de la mer. Le Chinois, l'Hindou, le Persan, le Syrien, le Grec, l'Hébreu, l'Africain, l'Américain, l'Européen, étaient là, et retrouvant les dieux particuliers de leur culte dans l'unique « Père qui est aux Cieux », vers lequel tous les cœurs étaient levés.

La prière fut suivie des adresses de bienvenue, et des réponses qui y furent faites, dont ce n'est pas le lieu de parler ici.

Mais la séance de clôture du Parlement, dans la nuit du 27 sept. 1893, eut plus de grandeur encore que n'en avait eu la séance d'ouverture. Elle prit un caractère si sublime, qu'elle semblait appartenir à l'éternité, et non pas au temps présent. Une assistance aussi nombreuse remplissait le Columbus Hall ; quatre mille personnes au moins se trouvaient également rassemblées dans le Hall de Washington, attenant à celui-là, où la plupart des procès-verbaux de cette imposante réunion étaient répétés. Elle dura trois heures ; il y fut

dit de nombreuses adresses d'adieu, et l'on y chanta l'Alleluia magnifique tiré de l'oratorio du *Messie*.

Tandis que les sons de cette divine antienne passaient sur le vaste auditoire, toutes les têtes, d'un seul mouvement, se tournèrent vers le ciel, comme pour recevoir le souffle du vent d'une nouvelle Pentecôte, et entendre une voix d'en haut proclamer enfin l'avènement de la fraternité humaine.

Tels furent les Congrès religieux tenus à Chicago en 1893. Et, comme le disait le Président en son discours de clôture du 28 oct., « le Parlement des Religions a délivré le monde de la bigoterie ; la liberté civile et religieuse trouvera désormais une voie largement ouverte. L'œuvre des Congrès du monde a pris sa place dans l'histoire et sa part dans le progrès. »

Il nous a paru indispensable de présenter à ce *Congrès d'Histoire des Religions* un tableau aussi vivant que possible du Parlement des Religions de Chicago ; car pour nous c'est dans l'histoire religieuse moderne l'événement le plus important et qui, dans l'avenir, apparaîtra de plus en plus comme un signe des temps.

Il me reste à dire que, de la clôture depuis ces Congrès, un mouvement s'est organisé sous le titre de « Extension du Parlement religieux. » L'objet en est de prolonger et d'étendre l'influence du Parlement, et de provoquer la réunion, en des circonstances favorables, d'assemblées tenues dans un même esprit et dirigées selon les mêmes principes.

Ch. Carroll Bonney.

TABLE DES MATIÈRES

DU

TOME PREMIER

ANGERS. — IMP. A. BURDIN ET Cie, 4, RUE GARNIER.

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900
à l'occasion de l'Exposition Universelle.

Angers. — Imp. Orientale A. BURDIN et Cie, 4, rue Garnier.

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS 1900

DEUXIÈME PARTIE

SÉANCES DES SECTIONS

FASCICULE I

Religions de l'Égypte, de l'Extrême-Orient, de l'Inde, de la Grèce et de Rome.

(SECTIONS II, III, V et VI)

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,
28, RUE BONAPARTE, VI[e]

1902

PRÉFACE

La publication de cette deuxième partie des *Actes* a été retardée plus que de raison. La mort lamentable de M. *Marillier,* survenue le 15 octobre 1901, a privé le Secrétariat du Congrès d'un collaborateur très précieux dont tous les congressistes ont gardé le souvenir vivant et auquel il convient de rendre au nom de tous un pieux hommage. La tâche entière de mener à bien l'impression des mémoires si variés qui ont été présentés dans les différentes Sections du Congrès, retombait dès lors sur une seule personne, déjà surchargée d'occupations.

Cependant l'œuvre eût été terminée depuis longtemps, s'il n'y avait pas eu à vaincre un autre ordre de difficultés. Les ressources financières disponibles étaient de beaucoup inférieures à la dépense que devait entraîner la publication de tous les mémoires. Assurément la Commission d'organisation ne s'était pas engagée à publier les *Actes* complets du Congrès (voir art. 6 du Règlement). Mais il paraissait désirable d'imprimer le plus possible des communications discutées au cours des séances. Le seul moyen d'y parvenir a été de publier d'abord dans la *Revue de l'Histoire des Religions* les mémoires qui étaient susceptibles d'y paraître, et de faire faire sur la composition de la Revue, de nouveaux tirages destinés aux *Actes*. Nous réduisions ainsi les frais d'impression au minimum.

Toutefois, comme la Revue ne pouvait admettre dans chacune de ses livraisons qu'une petite partie des mémoires du Congrès, sous peine de réduire à l'excès la part qu'elle devait faire à d'autres travaux, il en est résulté un retard considérable dans la publication définitive des *Actes*.

La première partie des *Actes*, publiée en 1901, comprenait, outre les documents relatifs à la constitution et à la composition du Congrès, les procès-verbaux des séances et la reproduction *in extenso* de tous les mémoires présentés dans les séances générales. La seconde partie contient les communications faites en séances de section. Elle est divisée en trois fascicules :

1° Religions de l'Égypte, de l'Extrême-Orient, de l'Inde, de la Grèce et de Rome (Sections II, III, V et VI);

2° Religions dites Sémitiques et Christianisme (Sections IV et VIII);

3° Religions des non-civilisés et Histoire générale des religions (Sections I et VII).

Chaque fascicule forme un tout distinct, avec sa pagination particulière, et peut être mis en circulation séparément.

On a reproduit intégralement tous les mémoires qui ont pu être imprimés dans la *Revue de l'Histoire des Religions* avant le 1er juillet 1903. Plusieurs autres avaient déjà été publiés dans d'autres recueils périodiques. On en a donné ici une analyse, avec indication de la Revue où l'on peut en trouver le texte complet. Il a été fait également une analyse des mémoires qui n'ont pu être reproduits *in extenso*, ni dans les *Actes*, ni dans une Revue, soit à cause de leur étendue, soit pour toute autre raison. Un certain nombre des communications faites en séances des Sections n'ont pas été envoyées aux secrétaires, mal-

gré qu'ils les aient réclamées. Il a donc été impossible de les comprendre dans les *Actes*. Elles ont été mentionnées dans les procès-verbaux des séances.

Tandis que nous mettons ainsi le point final aux travaux du premier Congrès international d'Histoire des Religions réuni à Paris, en 1900, une nouvelle session du Congrès s'annonce à Bâle pour l'été de 1904 (31 août au 4 septembre). La Commission d'organisation de Paris, qui, dans la séance générale du 8 septembre 1900, avait été chargée de veiller à la convocation d'un nouveau Congrès en 1904, a eu le privilège de rencontrer un accueil favorable à ses ouvertures auprès des professeurs von Orelli et Bertholet, à Bâle. Après avoir consulté les vice-présidents étrangers du Bureau de 1900 qui lui paraissaient être la meilleure commission internationale consultative, elle a, par l'organe de son président M. Albert Réville, adressé une demande officielle au Comité provisoire à Bâle. Cette demande ayant été bien accueillie, un comité d'organisation s'est constitué dans cette ville. L'histoire du premier Congrès international d'Histoire des Religions est finie. Celle du second commence.

Paris, le 1er novembre 1903.

Le Secrétaire Général du Congrès de 1900 :

JEAN RÉVILLE.

LA FÊTE DE FRAPPER LES ANOU

Le temple de *Hiéraconpolis* est incontestablement le plus ancien de ceux qui ont été conservés sur le sol de l'Égypte. Il semble avoir été le lieu de couronnement des rois antérieurs à la soumission de l'Égypte du Nord. C'est dire l'importance extrême des divers objets qui ont été découverts dans cet archaïque monument pendant les fouilles de M. Quibell en 1898. Nous sommes à même déjà d'en connaître les principaux grâce à l'excellente publication faite par M. Quibell d'un certain nombre de planches accompagnées de notices sommaires par le professeur Petrie [1].

La pièce la plus remarquable mise au jour par ces fouilles à *Hiéraconpolis* est connue des égyptologues depuis un certain temps déjà : c'est la grande palette en schiste ardoiseux décorée de scènes sculptées au nom du roi *Nar-Mer*.

Peu de temps après sa découverte, désirant soumettre immédiatement aux hommes de science les problèmes divers qu'elle soulevait, M. Quibell publia la grande palette dans a *Zeitschrift für aegyptische Sprache* [2]. L'inventeur la décrivant sommairement nous indique qu'elle a été trouvée avec d'autres objets dans la couche inférieure sous le temple de *Hiéraconpolis*. « Le nombre et la nature des objets trouvés, ajoute-t-il, seraient de nature à faire penser qu'ils pro-

1) *Egyptian Research Account.* Fourth Memoir, *Hieraconpolis, Part I. Plates of discoveries in* 1898, by J. E. Quibell, with notes by W. M. F(linders) P(etrie). London, Quaritch, 1900, in-4, 12 p. et XLIX planches.

2) *Zeitschrift für aegyptische Sprache und Alterthumskunde*, Band XXXVI, erstes Heft, p. 81-84 et pl. XII-XIII.

viennent d'une sépulture royale ; mais malgré de minutieuses recherches on ne découvrit ni murs de brique, ni ossements humains. » Les planches annexées au mémoire donnent les deux faces de la palette dessinées au trait avec grande précision.

Une des faces fut peu après publiée en photographie par M. Heuzey dans les *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*. L'auteur ne s'attache qu'à l'explication du groupe des deux grands félins, comme nous aurons l'occasion de le dire tantôt [1].

Une troisième édition des deux faces en photographie se trouve dans le volume sur *Hiéraconpolis* cité plus haut, avec un commentaire très bref du professeur Petrie [2].

Enfin récemment M. Legge nous a donné à son tour une reproduction du monument dans un article des *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, où il étudie tous les monuments analogues connus jusqu'à présent [3].

Plusieurs auteurs, outre les éditeurs successifs, se sont attachés à élucider l'une ou l'autre question relative à notre monument. Je les cite rapidement : M. Max Müller dans la *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, première année, n° 7, juillet 1898 [4]; le professeur Spiegelberg dans le numéro suivant de la même Revue [5]; le professeur Naville dans le tome XXI du *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes* [6]; et enfin le professeur Piehl dans le *Sphinx*, volume III, fascicule 3 [7].

1) *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année* 1899. Quatrième série, t. XXVII, p. 60-67; 4 pl.

2) Pl. XIX et page 10.

3) Legge (F.), *The Carved Slates from Hieraconpolis and elsewhere*, p. 125-139, 9 planches.

4) Colonnes 219-220 : *Die letzten Entdeckungen in Hieraconpolis*.

5) Colonnes 233-238 : *Zu den Stein von Hieraconpolis*.

6) P. 118-121 : *Les plus anciens monuments égyptiens*.

7) P. 184-185 : *Mélanges*. — Une description de la palette se trouve aussi dans le *Catalogue of Antiquities from the excavations of the Egypt Exploration Fund at Dendereh, and the Egyptian Research Account at Hieraconpolis... at University College, Gower street London, Juny 4th to July 30th* 1898, p. 11-12.

Il pourra sembler hardi de vouloir revenir encore une fois sur le sujet après des maîtres aussi autorisés, ce qui reste à dire me semblant bien peu de chose. Cependant j'ai cru qu'il ne serait pas inutile, à l'occasion du Congrès d'Histoire des Religions, d'essayer de réunir en un faisceau les diverses opinions, de les discuter autant que la chose est possible et de rechercher enfin si le monument n'apporte pas quelque lumière sur les origines des Égyptiens pharaoniques.

Commençons, si vous le voulez bien, par examiner ensemble la palette en cherchant à grouper autour de chaque détail les opinions des divers savants.

Quelques mots au sujet de la forme. Beaucoup d'idées ont été émises à ce sujet. Je crois que nous pouvons laisser de côté l'opinion formulée par M. Legge d'après laquelle nous aurions à considérer la palette à l'instar des *ancilia* des Romains, comme un bouclier rituel; dans ce cas la cavité du centre du verso serait bien plutôt, à son avis, une représentation du disque solaire [1]. Je me rallie au contraire entièrement à l'opinion exprimée par MM. Petrie et Quibell : les grandes palettes sont clairement la continuation de l'usage constant des petites palettes d'ardoise. Pendant plus de deux mille ans, toute la durée des temps préhistoriques, chaque bonne tombe contient une palette ayant servi à broyer la malachite employée dans la préparation du fard. Une des formes les plus fréquentes est celle de l'oiseau à deux têtes qui par diverses transitions arrive à la forme qui nous occupe [2]. En même temps que ces palettes, on a trouvé à *Hiéraconpolis* des têtes de massues décorées de la même manière, ce qui nous montre avec évidence que les objets les plus ordinaires, les plus vulgaires, se sont développés en

1) *L. l.*, p. 137-138. Voir Arthur J. Evans, *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, dans *The Journal of Hellenic Studies*, vol. XXI, part. I, p. 122, où l'on pourrait peut-être trouver un argument en faveur de l'opinion de M. Legge.

2) *Hiéraconpolis*, p. 10. — Voir Petrie, *Naqada and Ballas*. London, 1896, pl. XLIX, n°s 65, 69, 72, 73.

pièces d'apparat employées peut-être dans les cérémonies religieuses [1]. M. Naville se demande si la cavité du centre ne contenait pas « quelque substance sacrée ou précieuse, ou encore, ne servait-elle pas à fixer une statuette ou une figurine tournée de manière à regarder la procession » [2]. Ajoutons encore qu'on pourrait comparer la forme à celle du bucrâne, ornement des deux extrémités des poutres des maisons, ce qui, comme le remarque le professeur Petrie, expliquerait peut-être la découverte à *Hou* d'une grande masse de crânes d'animaux décorés de peintures et qui auraient été employés de la sorte par les envahisseurs libyens (*Pan-Graves*) après la douzième dynastie [3]. Le bucrâne nous apparaît comme décoration d'édifices sur un ivoire archaïque de *Hiéraconpolis* [4]. M. Maspero me rappelait à ce sujet le signe hiéroglyphique qui pourrait bien indiquer le bucrâne également employé dans la décoration des tombes [5].

L'âge de la grande palette nous est fourni par le nom royal inscrit au sommet. Il est composé de deux signes; le premier représente un poisson, d'après M. Quibell le *Heterobranchus anguillaris* qui doit se lire *nar* [6] : il n'y a pas de doute à ce sujet. Le second signe représente un outil que M. Max Müller lit *mr* [7] et M. Spiegelberg *mnḫ* [8]. M. Petrie lit le nom : *Narmer* comme M. Max Müller. Le nom était connu déjà antérieurement aux fouilles de *Hiéra-*

1) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 141.

2) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 120.

3) *Hiéraconpolis*, p. 7. — Voir Arthur J. Evans, *Report of the Keeper of the Ashmolean to the Visitors for the year* 1899, p. 10 : « Among the other typical relics are bucrania, the facial bones of which are decorated with black and white spots ».

4) *Hiéraconpolis*, pl. XIV.

5) *Recueil de travaux...*, vol. XI, p. 98, note 2. Voir au sujet de ce signe, Brugsch, H., *der Möris-See*, dans la *Zeitschrift...*, vol. XXXI, pp. 26-30.

6) *Zeitschrift...*, vol. XXXVI, p. 82 et la note.

7) *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonne 218.

8) *Idem*, vol. I, colonne 236.

conpolis par un monument découvert par M. Amélineau à *Abydos* et publié par M. de Morgan [1]. M. Petrie, dans ses récentes et brillantes fouilles d'*Abydos*, découvrit également un morceau d'un grand cylindre d'albâtre portant le même nom. Le style de l'épervier qui surmonte l'encadrement du nom est le même d'après cet auteur que celui des monuments de *Aha* et différent de celui des autres rois de la première dynastie. Petrie en conclut que *Narmer* aurait été prédécesseur ou successeur immédiat de *Menes* [2]. Faisons encore remarquer avec M. Naville la ressemblance frappante qu'a l'instrument... avec celui qui sert de déterminatif au nom royal de le neuvième sur la liste d'*Abydos*, et que Rougé place en tête de la deuxième dynastie [3]. Je pense donc en résumé qu'il faut mettre *Narmer* dans la première dynastie, peut-être même avant.

Les deux côtés de la palette sont décorés aux sommets de deux têtes d'Hathor avec les cornes et les oreilles de vache. M. Legge les regarde comme des ornements placés aux deux extrémités d'une poutre et dans le cas présent comme indiquant que la scène se passe dans le temple d'Hathor [4]. Au point de vue du style on doit les comparer avec les têtes sculptées sur un ivoire découvert par Petrie à *Abydos* [5].

Ces points communs aux deux faces élucidés étudions les

1) De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte. Ethnographie préhistorique et tombeau royal de Negadah.* Paris, Leroux, 1897; p. 241, fig. 811; *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonne 218, note 2; Amélineau, *Les nouvelles fouilles d'Abydos.* Paris, Leroux, 1899, pl. XLII.

2) Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty.* Part. I. London, 1900, pl. IV, 2 et p. 18-19. — Les fouilles de M. Petrie à *Abydos* cet hiver lui ont fait découvrir encore plusieurs monuments portant le même nom. Voir Max Müller, *Petrie's neue Funde bei Abydos*, dans la *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. IV, colonne 160.

3) *Recueil de travaux*, vol. XXI, p. 118.

4) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 126, note 2. — Voir à ce sujet les remarques curieuses de Wiedemann dans la *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. II, col. 182-184.

5) Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty*, Part I, pl. XXVII, n° 71.

détails de l'une et de l'autre. A l'opposé de plusieurs, je pense qu'il faut considérer comme le recto la face où nous voyons le roi frappant de sa massue son ennemi abattu : c'est là, me semble-t-il, la scène capitale. L'autre face est divisée en deux registres ; sous le dernier commence une scène qui se continue à la place restée vide du recto.

Recto. Le Roi porte la couronne de la Haute-Égypte (couronne blanche) et la barbe postiche habituelle. Son vêtement consiste en une sorte de tablier en étoffe couvrant le bas du corps jusqu'au-dessus du genou et la poitrine jusqu'au dessous des seins. Ce tablier est soutenu par une bretelle qui passant au-dessus de l'épaule gauche vient s'attacher sur la poitrine par une boucle de ceinture semblable à celle en usage sous l'Ancien Empire. Le tablier est, de plus, resserré à la taille par une magnifique ceinture d'où se détachent quatre têtes d'Hathor en métal ou en ivoire terminées par des floches [1]. Derrière, pend une longue queue. La massue brandie par le roi est à tête de pierre, le manche en bois semble garni à la base de cercles de métal.

Derrière le roi sur un plan plus élevé, son serviteur porte ses sandales et un seau à libations ; il a au cou un ornement qui n'est pas très reconnaissable. M. Legge y voit un objet semblable au joug ou collier au moyen duquel les esclaves sont attachés, ou bien une forme ancienne de l'amulette appelée *tat* ou boucle [2]. N'est-ce pas plutôt une sorte de pectoral [3] ? son vêtement est assez singulier et je ne puis l'expliquer. Pour M. Legge c'est un tablier triangulaire avec des pendants flottants semblables à ceux des Libyens à *Karnac*. Le serviteur doit être comparé, comme l'a fait M. Naville [4], à ceux représentés dans Lepsius, *Denkmäler*, II, 4 et 63.

1) Le même ornement, mais simple, se retrouve porté au cou d'un personnage dans la tombe n° 2 à *El-Bersheh*. Voir Newberry. *El-Bersheh*, Part I, pl. XXXIII. — Voir aussi Griffith, *Beni Hasan*, Part III, pl. V, n° 81 et p. 26.

2) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 126.

3) Peut-être quelque chose d'analogue à ce que nous trouvons représenté dans Newberry, *El-Bersheh*, Part I, frontispice.

4) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 119.

Deux signes hiéroglyphiques donnent le nom ou le titre du serviteur, ils sont lus par M. Piehl « dévoiler la figure »[1] et par M. Petrie « serviteur du roi », ce qui me paraît assez admissible[2]. Le même serviteur avec les mêmes vêtements et ustensiles est représenté sur une des massues sculptées découvertes à *Hiéraconpolis* où le nom est écrit d'une façon à peu près identique[3].

Le roi, d'un geste bien connu par les monuments d'autres époques, a saisi par la chevelure son ennemi abattu et s'apprête à le frapper de sa massue. L'ennemi est nu à l'exception d'une ceinture d'où pendent quelques bandelettes flottantes. Le mérite d'avoir identifié ce costume revient tout entier au professeur Spiegelberg[4] ; il y a reconnu le vêtement caractéristique du bas peuple sous l'Ancien Empire[5]. Ce costume, dit-il, est surtout fréquent chez les bateliers, pêcheurs, chasseurs d'oiseaux, par conséquent chez les gens qui ont quelque chose à faire avec l'eau. De là, la représentation du dieu Nil *Hapi* avec le vêtement de ces gens[6]. Le roi remporte donc la victoire sur un habitant du Delta. Les signes hiéroglyphiques inscrits derrière sa tête sont le harpon et le lac ou la mer, ce que M. Petrie lit : *ua-she* « l'unique ou dominateur du lac », peut-être le *Fayoum*[7], M. Legge lit *shes-she* « serviteur du lac ».

1) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184.

2) *Hiéraconpolis*, p. 9 : « That this seven-leaved rosette reads as » King « is evident from its us as applied to the royal servant, here and in pl. XXIX, and by its being prefixed to the scorpion in the royal name, pl. XXXVI *c*, 4. The resemblance to the eight-pointed star used for King in Babylonia has been observed ».

3) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *b*.

4) *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonne 234.

5) Lepsius, *Denkmaeler*, II, 9, 24, 28, 69, 97, etc. — Voir Erman, *Aegypten und aegyptisches Leben im Altertum*, p. 50 et 583.

6) Voir par exemple Lepsius, *Denkmaeler*, III, 67.

7) *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, p. 129.

Au-dessus du barbare se trouve un groupe singulier composé d'une tête humaine, d'un bouquet de plantes et d'un oiseau. L'oiseau, un épervier, représente peut-être *Horus* comme le veulent la plupart ; Max Müller y voit un vautour représentant la déesse *Neḫbet*[1]. Posé sur un groupe de six fleurs, il saisit d'une de ses pattes terminée en main humaine une corde attachée à la tête humaine[2]. Beaucoup ont expliqué le groupe en lisant les six fleurs : « six mille » identifiant chacune des fleurs avec l'hiéroglyphe 𓆼. Horus ou Neḫbet aurait ainsi vaincu ou saisi six mille ennemis. Mais si nous comparons les fleurs à celles exprimant réellement les milliers sur la deuxième grande massue de *Hiéraconpolis,* nous les trouvons très différentes et se rapprochant beaucoup plus de l'hiéroglyphe de l'époque classique[3]. Les fleurs de la grande palette au contraire ressemblent tout à fait à celles de la troisième massue où elles représentent tout simplement un groupe de plantes[4]. L'explication est donc autre et je crois que la véritable réponse est donnée par le professeur Piehl. Il pense que le signe en question représente une forme de 𓇅 la plante du Nord[5]. Ce serait donc la victoire sur le peuple du Nord et ce qui paraît assez bien confirmer cette hypothèse, ce sont les inscriptions des vases de granit et d'albâtre au nom de 𓄿 trouvés également à *Hiéraconpolis*. Les signes qui y sont gravés ont été traduits par Petrie : « Année de la défaite des ennemis du Nord[6]. »

Avant de quitter le groupe je tiens à remarquer l'extrême

1) *Orientalistische Litteratur-Zeitung,* vol. I, colonne 220.

2) « Une corde passée aux lèvres, selon une habitude commune alors par tout le monde et qui persiste plus tard en Chaldée ». Maspero, Compte rendu de *Hiéraconpolis,* dans la *Revue critique,* 20 mai 1901, p. 386.

3) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *b*.

4) *Idem*, pl. XXVI *c*, 2 et 3.

5) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184.

6) *Hiéraconpolis*, pl. XXXVII et XXXVIII.

finesse de travail des plumes de l'oiseau qui font songer aux merveilleux fragments d'ailes en ivoire découverts par Petrie dans les tombeaux royaux d'*Abydos*.

Les deux personnages placés au bas de la palette seront traités avec le verso. Résumons cette face : un roi, *Nar-Mer*, remporte la victoire sur les peuples du Nord, d'après Piehl, sur les peuples du *Delta* ou du *Fayoum* d'après Spiegelberg et Petrie.

Voyons si le verso ne nous fournira pas une détermination plus précise encore ?

La description du verso est grandement aidée par l'admirable travail que lui a consacré le professeur Naville ; cela me permettra d'être bref, surtout au point de vue des explications empruntées à la célèbre inscription de Palerme[1].

Le roi *Nar-Mer* portant la couronne rouge, ce qui nous indique qu'il s'agit d'une fête indiquée dans le calendrier de Palerme par [hiéroglyphes] « le lever — ou la couronne du Nord ou même l'apparition en roi du Nord », s'avance vers la droite vêtu de même qu'au recto, à part la ceinture qui diffère. Le roi porte la massue et le fouet.

Il est suivi du porteur de sandales comme sur le recto, seul ici l'amulette attaché au collier n'est pas le même. Au-dessus du serviteur un rectangle qui est, d'après M. Naville, le signe [hiéroglyphe] auquel manque le carré d'angle, comme on peut le voir fréquemment dans les textes archaïques découverts à *Abydos* et dans le Calendrier de Palerme. Le même savant lit le signe inscrit comme dans L. *D.*, II, 62, qui donnerait d'après Legge le nom du temple ou de la ville à travers laquelle passe la procession. M. le professeur Piehl propose une autre explication : le signe serait [hiéroglyphe] « à l'aide duquel s'écrit

1) Naville, *Les plus anciens monuments égyptiens*, dans le *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 105-123. — Voir Pellegrini, *Nota sopra un' iscrizione Egizia del Museo di Palermo*. Estratto dall' *Archivio Storico Siciliano* N. S., t. XX, fasc. III-IV. Palerme, 1896, in-8, 22 p. et III pl.

souvent le mot *tebt* « coffre » qui est mentionné par les textes comme renfermant le *ka* du roi. Exemple :

 »[1].

Je ne sais vraiment pour quelle raison personne n'a encore proposé la lecture *Edfou*? le roi part de la ville d'*Edfou* pour aller combattre l'ennemi du Nord, comme Horus le fit lui-même dans sa guerre légendaire contre Set.

Devant le roi est une autre figure, à la longue chevelure, vêtue d'une peau de panthère retenue par des pendants de forme à peu près semi-ciculaire. Ces bretelles terminées par des poids sont assez fréquemment représentées ; je citerai par exemple la statue archaïque de Leide publiée par M. le professeur Wiedemann, où l'on peut voir la peau de panthère retenue par des espèces d'épaulettes sur lesquelles sont inscrits le nom et le titre du personnage[2]. M. Quibell, remarquant le soin extrême avec lequel cette figure est sculptée sur la palette comme aussi sur la tête de massue trouvée en même temps, croit qu'elle représente l'auteur de la palette[3]. M. Naville y voit une femme, la reine, représentée plus petite que le roi, mais néanmoins plus grande que le serviteur et les porte-étendards. Je me suis demandé s'il n'y avait pas une troisième explication. Quel est le personnage qui dans certaines cérémonies marche devant le roi et dont le costume se rapproche le plus du personnage de la palette ? Une inspection rapide des *Denkmäler* de Lepsius m'a permis de réunir quelques exemples de scènes assez semblables appartenant toutes au début de la XVIIIe dynastie où l'archaïsme à l'extrême semblait à la mode, comme l'a si

1) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184. Le texte cité est extrait de Lepsius, *Denkmaeler*, III, 20 *a*.

2) Wiedemann, *Zwei aegyptische Statuen des Museums zu Leiden*, dans *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, vol. I, colonnes 269-273, 2 planches. Il s'agit de la statue de Leiden, D. 93 — La même disposition est particulièrement bien visible sur une statue accroupie de la salle funéraire au Musée du Louvre.

3) Quibell, *Slate palette from Hieraconpolis*, dans la *Zeitschrift...*, vol. XXXVI, p. 82.

bien démontré M. Naville : L. *D.*, III, 36 *b*, Touthmes III portant un costume qui rappelle celui du roi de la palette est précédé du prêtre [hiéroglyphes] vêtu d'une peau de panthère et coiffé d'une perruque à longue boucle ; devant eux marchent les étendards ; L. *D.*, III, 53, le costume du prêtre [hiéroglyphes] est la peau de panthère ; le pendant du collier rappelle ici les pendants de la palette ; L. *D.*, III, 19 sont également représentés deux prêtres [hiéroglyphes] vêtus de la peau de panthère. Je citerai enfin L. *D.*, III, 85 *b* où à l'inauguration du temple de *Soleb* le roi portant la couronne du Nord, vêtu d'une longue robe, s'avance précédé d'un petit personnage à longue perruque dont la position penchée rappelle étonnamment celle du prêtre de la palette de *Hiéraconpolis*. Devant eux marchent de même les étendards. Je crois donc que la figure qui précède le roi est celle de l'*an-mut-f* et je suis heureux de voir que le professeur Piehl est du même avis[1].

Peut-être est-ce aussi le prêtre [hiéroglyphes] *sem* qui, lui aussi, marche parfois devant le roi et porte également la peau de panthère[2]. C'est ainsi que l'interprète Max Müller tout au moins pour un des personnages de la célèbre tablette dite de *Menes*, dans une cérémonie qui pourrait bien présenter de l'analogie avec celle qui nous occupe[3]. Quant aux signes [hiéroglyphes] traduits par Piehl « s'acheminer », je pense qu'ils représentent tout simplement le nom propre du prêtre. Deux stèles privées découvertes par Petrie à *Abydos* portent les noms analogues de [hiéroglyphes] et de [hiéroglyphes] [4].

1) *Le Sphinx*, vol. III, p. 184.

2) Prêtre *sem*, vêtu de la peau de panthère retenue par des bretelles dans Newberry, *Beni Hasan*, Part I, pl XVII (registre supérieur, à droite). Voir *Beni Hasan*, Part IV, pl. XIV.

3) Max Müller, *Zur Erklaerung der Menestafel*, dans le *Recueil de travaux*..., vol. XXI, p. 104.

4) Ces deux stèles sont actuellement au Musée de Bruxelles. Elles portent

Marchant en ligne devant le prêtre s'avancent quatre porteurs d'étendards surmontés d'emblèmes divins : les deux premiers, deux éperviers, représentent *Horus* et *Thoth* ou *Horus* et *Set* d'après M. Naville. La première hypothèse serait d'accord avec les emblèmes d'époques postérieures, comme on peut le voir par exemple à *Deir-el-Bahari*, tome III, planche 64, dans la cérémonie du couronnement ou dans L. *D.*, III, 83 C, lors de la fondation du temple de *Soleb*. D'autre part, les *Horus* représentent évidemment à cette époque, comme aussi plus tard d'ailleurs, *Horus* et *Set*. Le troisième étendard est celui d'*Anubis*, le quatrième celui de *Khonsou* représentant selon les uns un morceau de chair[1], selon d'autres et cela paraît plus vraisemblable, la boucle de cheveux[2].

Ces quatre étendards représentent-ils ceux des légions qui ont pris part aux opérations militaires ayant abouti à la défaite des ennemis, ou bien les enseignes des nomes? les nomes n'ont-ils pas reçu leurs enseignes de la bande des envahisseurs qui s'y établirent ou de la légion qui les conquit? je ne sais. Notons cependant qu'ils sont assez souvent représentés dès la plus ancienne époque, par exemple pour le roi *Den-Hesepti* sur la palette de M. Mac-Gregor[3], l'étendard d'*Anubis*. Celui de *Thoth* se voit au Sinaï sur le bas-relief triomphal de *Khoufou*[4]. On les voit tous réunis de nouveau quoique dans un ordre différent sur la deuxième massue de *Hiéraconpolis*[5]. Les

dans l'ouvrage de Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty*, Part I, les nos 32 et 44 (pl. XXXI, XXXV et XXXVI). — M. Maspero lit les deux signes en y retrouvant le mot , « scribe, grammate ». Voir Brugsch, *Dictionnaire*, p. 1576; Maspero, Compte rendu de *Hiéraconpolis*, dans la *Revue Critique*, 20 mai 1901, p. 385.

1) Pleyte, *Sur la valeur phonétique de quelques signes hiéroglyphiques* dans la *Zeitschrift...*, vol. III, p. 16-17.

2) Voir les variantes de Lepsius, *Denkmaeler*, III, 36 *a* et 48 *b*.

3) Spiegelberg, *Ein neues Denkmal aus der Fruehzeit der aegyptischen Kunst*, dans la *Zeitschrift...*, vol. XXXV, p. 7-11.

4) Lepsius, *Denkmaeler*, II, 2 *b*.

5) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *b*.

deux étendards d'*Horus* sur la palette dont les fragments sont au Musée Britannique et au Louvre. On en rencontre plusieurs sur un autre fragment du Louvre où nous les voyons terminés par des mains qui saisissent une corde; sur un fragment d'Oxford, ce sont eux qui, armés de bras, s'emparent des prisonniers[1]; enfin sur la troisième massue de *Hiéraconpolis*, ils sont fichés en terre et du sommet de chacun d'eux descend une corde ou une chaîne à laquelle est pendu un oiseau *rekhyt*[2].

Les porteurs méritent de nous arrêter un instant. Pour M. Petrie se sont les quatre chefs de nomes[3]. M. Naville les décrit comme suit : « Le quatrième porteur est un adolescent vêtu d'un pagne. Le troisième est un homme barbu, vêtu de même que la reine (que le prêtre, à mon avis), d'une chemise qui descend seulement jusqu'au dessus du genou, elle s'attache par des cordons noués au cou, qui pendent sur l'épaule et se terminent par des mouchets. Le vêtement du porteur est d'étoffe lisse, tandis que celui de la reine (du prêtre) est plus épais, plus laineux, ou bien c'est une peau; les deux autres personnages ont une chevelure terminée par des boucles qui leur donne une certaine ressemblance avec les habitants du pays de *Pount*, sans parler du type de physionomie qui n'est pas sans rapports avec celui de ce peuple[4]. »

La deuxième massue de *Hiéraconpolis* reproduit les mêmes personnages de façon absolument identique, quoique dans un ordre différent[5].

Nous arrivons maintenant à la scène la plus importante de la palette, celle qui nous expliquera peut-être quelle est la fête représentée.

1) On trouvera d'excellentes reproductions de tous ces fragments dans le *Journal of the Anthropological Institute*, 1900.

2) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *c*.

3) *Idem*, p. 10.

4) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 119. — Voir une bonne représentation d'un habitant de Pount dans Duemichen, *Die Flotte einer aegyptischen Koenigin...*, Leipzig, Hinrichs, 1868, planche LXIX

5) *Hiéraconpolis*, pl. XXVI *b*.

Sur le sol côte à côte sont étendus dix cadavres d'ennemis décapités, les bras fortement serrés par des liens; les têtes, barbues, placées entre les jambes sont toutes, à l'exception d'une, enveloppées d'après M. Petrie dans une peau de bœuf à laquelle adhèrent encore les cornes[1]. M. Quibell et Legge pensent qu'elles sont coiffées d'un casque ou bonnet à deux pointes. Remarquons encore que les pieds ont leurs pointes opposées sauf pour les deux premiers corps où ils sont dans la position ordinaire de la marche.

M. Legge se demande si ce n'est pas un sacrifice humain et rappelle les bœufs liés et décapités étendus aux pieds du roi comme offrande à *Isis* dans le temple de *Kalabsche*. L'hypothèse de M. Petrie d'après laquelle les têtes seraient enveloppées dans des peaux de bœuf confirmerait cette explication. M. Naville préfère y voir une représentation symbolique analogue à celle du roi tenant par les cheveux un ou plusieurs prisonniers qu'il frappe de sa massue ; « couper la tête aux rebelles, ajoute-t-il, est une expression qui indique une victoire complète sur des révoltés qui ne peuvent plus se relever » et l'auteur cite deux textes dans lesquels il est question de couper la tête aux *Anou* de Nubie[2].

Où se trouvent les décapités ? Probablement dans une salle vers laquelle se dirige le cortège comme l'indique l'inscription.

Elle se compose d'abord de deux signes lus par tous « la grande porte ». Cette grande porte se retrouve sur le Calendrier de Palerme dans une légende que M. Naville traduit : « *Safekhabui* étend la corde blanche (?) de la grande porte du palais des trônes divins[3]. » Le groupe qui suit a été diversement interprété. M. Petrie croit que l'on arrivait par eau à la salle, puisque, comme il le dit, le « *Hor-Ua*, seul Horus — ce qui est le nom royal à *Abydos* —

1) *Hiéraconpolis*, p. 10.
2) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 119-120.
3) *Idem*, p. 116.

est placé sur un bateau[1]. » L'explication de M. Naville est plus séduisante et paraît d'ailleurs plus plausible : les signes sont lus par lui [hieroglyphs] *sches hor* déterminés par une barque. Le même groupe est fréquent sur le Calendrier de Palerme comme « indication d'une date, d'une fête, d'un anniversaire, d'un jour spécial ».

Il est difficile en présence de cet ensemble de faits de ne pas reconnaître que la scène représentée est celle appelée par le calendrier de Palerme « la destruction des *Anou* [hieroglyphs] »[2]. La même fête est aussi probablement représentée sur la petite tablette d'ivoire dite tablette de *Menes*, trois personnages du second registre étant, de l'avis de MM. Borchardt[3] et Naville, des étrangers, et le signe de la barque de *Shes-Hor* se distinguant au sommet de la tablette. Nous avons du reste déjà reconnu tantôt sur le même monument la présence du *An-mut-f*.

Le registre supérieur du verso représenterait donc la célébration de *La fête de frapper les Anou.*

Le registre du milieu du verso est occupé par une scène vraiment curieuse. Deux personnages barbus vêtus d'un pagne et portant le [hieroglyphs] selon l'ingénieuse explication de M. Naville[4], tiennent au moyen d'une corde deux animaux dont les cous démesurément longs s'enchevêtrent de manière à former au milieu de la palette une cavité circulaire. M. Heuzey appelle les animaux des « lions à cou de serpent »[5]. M. Naville préfère y reconnaître une représentation stylisée d'une partie de la procession,

1) *Hiéraconpolis*, p. 10.

2) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 116.

3) Borchardt, *Ein neuer Koenigsname der ersten Dynastie*, dans les *Sitzungsberichte der Koeniglich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 897, XLVIII, p. 1055 (p. 2 du tirage à part).

4) Naville, *Figurines égyptiennes de l'époque archaïque*, II, dans le *Recueil de travaux...*, vol. XXII, p. 68-71.

5) Heuzey, *Égypte ou Chaldée*, dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1899, p. 66 (p. 7 du tirage à part).

deux panthères ou deux léopards que tiennent par le cou deux habitants du pays d'où ces animaux sont amenés; ils correspondent, dit-il, aux deux panthères vivantes [hiéroglyphes] amenées parmi les merveilles du pays (de *Pount*) et qui sont dans la suite de Sa Majesté la reine Hatschepsou. Chose très curieuse à *Deir el-Bahari*, ces panthères sont placées, comme ici, à la suite d'un porteur de sandales[1]. Je pense bien que c'est le même animal qui se retrouve avec son cou tortueux sur un certain nombre d'ivoires gravés de la XIIe dynastie[2].

Ce qu'il y a de plus étonnant c'est que la manière toute caractéristique dont les animaux fantastiques enchevêtrent leur cou se retrouve, comme l'a démontré M. Heuzey, sur un cylindre chaldéen du Louvre[3].

Enfin, au bas du verso, un taureau détruit de ses cornes une enceinte fortifiée et foule aux pieds un ennemi qui cherche à fuir; deux autres fuyards sculptés au bas du recto forment la continuation de cette scène. Auprès de chacun le nom est indiqué par un signe hiéroglyphique. Ces signes n'ont pas, à ma connaissance, été expliqués jusqu'à présent. C'est là une représentation du roi « taureau victorieux » détruisant les ennemis; un fragment de palette archaïque au Louvre nous montre le même symbolisme que nous trouvons également employé par les Égyptiens de l'époque classique comme on peut le voir par exemple dans L. *D.*, III, 17 *a*.

Nous sommes arrivés à la fin de la description de la palette; bien des points restent encore obscurs, cependant il semble que deux choses soient suffisamment prouvées : le recto représente, comme l'a montré M. Spiegelberg, la victoire de *Nar-Mer* sur les habitants du *Delta*, du Nord ou du *Fayoum*, tandis qu'au verso nous voyons célébrer d'après M. Naville

1) *Recueil de travaux...*, vol. XXI, p. 121.
2) Voir entre autres : Louvre, n° 3614; Quibell, *The Ramesseum*, pl. III, 2, etc.
3) *L. l.*, p. 67 et 68 et planche (p. 7 et 8 du tirage à part).

« *La fête de frapper les Anou* ». S'agirait-il de part et d'autre du même événement? C'est ce qu'il nous reste à chercher.

Au dixième chapitre de la *Genèse*, parmi les descendants de *Misraim*, l'écrivain sacré comprend les *Anamim*, עֲנָמִים au sujet desquels E. de Rougé dans son « *Mémoire sur les monuments des six premières dynasties* » s'exprime de la sorte : « La seconde famille est nommée *Anamim*; je la compare à un peuple nommé *Anu* qui a certainement occupé une partie de la vallée du Nil depuis la plus haute antiquité... je n'hésite donc pas, quant à moi, à voir dans les *Anu* une race qui n'avait conservé son nom propre, comme peuple, qu'en dehors de l'unité égyptienne, mais qui avait dû contribuer largement à la population primitive de la vallée du Nil. Le nom des *Anam*, qui n'en diffère que par l'addition d'un *m*, me paraît pouvoir être rapproché de ce groupe important, ainsi reconstitué[1].»

M. Pleyte, dans son livre sur les *Chapitres supplémentaires du Livre des morts*, nie cette identification en se basant sur le fait que le nom du peuple *Anou* écrit avec 𓇋, א, ne peut être le même que celui des *Anamim* écrit avec 𓂝, ע[2]. De Rougé avait prévu l'objection et ajouté la note suivante : « La Bible écrit, il est vrai, le nom d'*Heliopolis* par און par un א et *Anamim* par un ע. La langue égyptienne n'avait pas l'articulation ע : on remarque néanmoins que les écrivains bibliques ont employé cette lettre avec une certaine liberté dans leurs transcriptions de noms égyptiens, tels par exemple que celui de Ramsès; cette différence d'orthographe ne nous paraît donc pas une objection contre notre conjecture[3]. »

1) Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, dans la IIe partie du t. XXV des *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, et à part, Paris, Imprimerie impériale, 1865, p. 230-231 (p. 6 et 7 du tirage à part).

2) Pleyte, *Chapitres supplémentaires du Livre des Morts*, 164-174. Leyde, Brill, 1881, p. 157.

3) *L. l.*, note 4 de la page 231 (p. 7 du tirage à part).

Le nom des *Anou* s'est conservé dans un certain nombre de noms de villes; citons : *Denderah*, *Hermonthis*, *Thinis* peut-être . *Latopolis*, *Heliopolis* et ville de la Basse-Égypte vers l'orient avant d'arriver à *Zar*[1]. Plusieurs noms géographiques en Asie sont également formés avec *An* : [2] je citerai : , , et .

Le culte de la colonne *An* peut être reconnu à l'époque historique. Il existait une fête de dresser le *An* reproduite dans L. *D.*, III, 147 *b*, où nous voyons Ramsès II dressant le *An* au moyen d'une corde. C'est évidemment une fête analogue à celle de dresser le *Didou*. La colonne était personnifiée et les Égyptiens adressaient leurs adorations au dieu *An* forme d'*Osiris*. Dans un texte cité par M. Pleyte, *Isis* pleurant *Osiris* s'exprime ainsi : « c'est moi qui suis *Ant*, sœur d'*An* ». Le même auteur dit que la « colonne nommée *An*, symbole d'*Osiris* et du dieu suprême et sous la forme femelle *Ant*, surnom d'*Isis*, lui paraît être en rapport avec l'*An* et l'*Ant* de la Chaldée, le dieu suprême, le feu et la foudre ». Cette colonne, objet de l'adoration des *Anou* était en bois, comme l'indique le déterminatif qui accompagne fréquemment ce mot. On saisit immédiatement le rapport de cette colonne

1) Voir Brugsch, *Dictionnaire géographique, s. v.*

2) Je tiens à remarquer cependant que dans la plupart de ces noms le peut très bien n'avoir plus qu'une valeur purement alphabétique.

avec *Osiris* en se rappelant, comme le fait M. Pleyte, le rôle de la colonne dans la légende du dieu : « La colonne du temple (de *Byblos*) renfermant le cadavre d'*Osiris*, étant coupée, le corps flotta vers l'Égypte et fut trouvé par *Isis*. Le bloc mystérieux du temple d'*Isis* à *Saïs* dont Plutarque fait mention n'est, lui non plus, autre que notre colonne, ce bloc avait la forme d'un κίων, d'une colonne[1]. » Le rôle joué par *Byblos* dans la légende pourrait bien indiquer le lieu originaire du culte de la colonne et les localités dont le nom est composé de *An* indiquent l'aire de son extension depuis l'extrémité orientale du Delta jusqu'à *Hermonthis* dans la Haute-Égypte[2].

Il y aurait donc eu à un moment donné de la période préhistorique une population du nom d'*Anou* établie en Égypte, mêlée à la population primitive négro-libyenne. D'où venaient-ils? c'est là chose difficile à dire. Serait-ce par les routes de l'isthme ou bien en traversant la mer Rouge? M. Deniker, dans son récent ouvrage sur les races et les peuples de la terre, admet que dès l'époque néolithique égyptienne les Sémites méridionaux se transportaient de l'autre côté de la mer Rouge[3]. Ces *Anou* seraient alors, comme nous le verrons, les frères des Égyptiens pharaoniques, ce qui rappelle à l'instant la lutte fratricide d'*Osiris* et de *Set* pour la possession de l'Égypte.

M. Petrie a bien voulu me dire que dans le courant de la période préhistorique il avait remarqué l'introduction parmi les Libyens d'une autre population dont la civilisation, sans présenter des différences radicales, se distinguait cependant entre autres choses par une grande abondance d'amulettes.

1) Voir Pleyte, *Le culte des colonnes et le dieu An*, dans les *Chapitres supplémentaires du livre des Morts*, 164-174, p. 155-170.

2) On peut rapprocher de ces faits, les résultats des recherches de M. Arthur J. Evans, publiées dans le *Journal of Hellenic Studies*, vol. XXI, part. I, 1901 : *Mycenaean Tree and Pillar Cult and its Mediterranean Relations*, pp. 99-204.

3) Deniker, *Les races et les peuples de la terre. Éléments d'anthropologie et d'ethnographie*. Paris, Schleider, 1900, p. 495

Il semble actuellement prouvé par les recherches des dernières années que les envahisseurs égyptiens pénétrèrent en Égypte en empruntant la voie de l'*Ouady Hammamat*, de *Coceyr* à *Coptos* [1]. D'où venaient-ils ? beaucoup disent de l'Arabie, quelques-uns ajoutent en faisant escale à *Pount*. Je pense qu'on peut soutenir sans trop de difficultés cette dernière opinion en comparant les types ethnographiques de *Pount* et de l'Égypte [2], en se rappelant en outre que le nom de *Pount* lui-même, écrit sans le signe déterminatif des pays étrangers, est fréquemment employé comme synonyme de , la terre divine selon la remarque de M. Naville [3]. Rappelons-nous à ce propos le type des porteurs d'étendards de la grande palette ! L'opinion d'après laquelle les Égyptiens viendraient de *Pount* est singulièrement fortifiée par les études intéressantes et définitives, à mon avis, de M. Glaser sur ce pays [4].

Lorsque les envahisseurs débouchèrent dans la vallée du Nil quel ennemi eurent-ils à combattre ?

Je réponds : les *Anou* et les préhistoriques Libyens sur lesquels ils dominaient, comme plus tard les Hycsos le firent sur les Égyptiens. Le dieu *Min* de *Coptos* est nommé dans une inscription du *Ouady Hammamat* : seigneur des étrangers, chef des *Anou*. [5].

L'invasion pharaonique se produisant au milieu de la

1) Voir notamment Wiedemann, dans de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, t. II, Paris, Leroux, 1897, p. 223-228.

2) Voir par exemple Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, tome I, p. 397 et tome II, p. 248.

3) Naville, *The temple of Deir el-Bahari* Part III. London, 1898, p. 11.

4) Glaser Eduard, *Punt und die südarabische Reiche* (*Mittheilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*, 1898, 2).

5) L., *D.* II, 149 *d.* — Je me permets d'attirer l'attention des lecteurs, sans vouloir en tirer de conclusions quelconques, sur les curieux faits cités par Petrie, *Koptos*, p. 7-9 (et *Naqada*, p. 64) et par Randall-Mac-Iver dans : *A Prehistoric Cemetery at El-Amrah in Egypt*, dans la nouvelle Revue anthropologique anglaise, *Man*, numéro d'avril 1901, p. 52.

vallée du Nil devait partager en deux groupes les habitants du pays et refouler, pour être victorieuse, ces deux groupes de part et d'autre.

Ainsi se constituèrent sur le Haut Nil les *Anou* de Nubie si fréquemment cités dans les inscriptions. Le flot des envahisseurs remonta vraisemblablement le Nil établissant la première capitale aux environs de un des centres des *Anou*, à *Hiéraconpolis* où nous trouvons les plus anciens monuments. La moderne *El-Kab*, *Nekhebt*, située en face de *Hiéraconpolis*, est connue depuis longtemps comme la capitale de l'Égypte du sud plus ancienne certainement que l'Égypte du nord.

Edfou, la ville prochaine, joue également, semble-t-il, un rôle important à cette époque, car c'est du temple d'*Edfou* que part le roi *Nar-Mer*, si la lecture est correcte; c'est de là aussi, comme je le rappelais il y a quelques instants, que, d'après la légende, le dieu Horus serait parti pour conquérir l'Egypte du nord.

Il était nécessaire pour les envahisseurs de s'établir d'une manière ferme dans cette partie de l'Égypte, d'abord conquise, puisque les fouilles de MM. Petrie, Quibell et de Morgan nous ont démontré que c'est vers *Negadah* que la civilisation des préhistoriques avait atteint le plus haut degré de développement [1].

La possession de la Haute-Égypte assurée, les envahisseurs durent songer à la conquête du *Fayoum* et du *Delta*. Les étapes successives sont peut-être conservées dans la légende d'Horus avec plus ou moins de précision. Notons que le dieu qui avait établi une forge *Masnit* à Edfou même, la , fonda deux autres *Masnit* à *Heracleopolis Magna* à l'entrée du *Fayoum* : la et la [2].

1) De Morgan, *Recherches sur les Origines de l'Égypte*, tome II, p. 7.

2) Maspero, *Les forgerons d'Horus et la légende de l'Horus d'Edfou*, dans

Cette conquête dut se faire de bonne heure, puisque le Calendrier de Palerme cite *Heracleopolis* comme contemporaine d'un des rois antérieurs à [hiéroglyphe]. Voici la légende qui s'y rapporte.



Le dernier signe qui se retrouve sur une statue en diorite de Mycerinus à *Gizeh* sous une forme à peu près semblable, nous montre le bélier sacré *Harsafitou* dans son temple[1].

Une autre palette archaïque était peut-être consacrée à la conquête du *Fayoum* et du *Delta* : c'est le fragment appartenant au Musée de *Gizeh* et publié par MM. Steindorff[2] et de Morgan[3], commenté par MM. Sayce[4] et Legge[5] et enfin par Petrie qui identifie les villes représentées avec des localités du *Fayoum* et de la Basse-Égypte[6].

Les dernières possessions des Anou durent être dans le Delta où la plaine marécageuse rendait la lutte plus difficile que dans l'étroite vallée. Aussi dans cette partie de l'Égypte peut-on rencontrer sous l'Ancien Empire des traces des habitants primitifs. Ce sont ces pêcheurs de marais, bouviers, représentés si souvent sur les monuments, avec leurs costumes caractéristiques, leur barbe inculte et leur coupe de cheveux toute spéciale que M. Spiegelberg a reconnus sur le recto de la palette de *Hiéraconpolis*.

Études de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes, dans la *Bibliothèque égyptologique*, tome II, p. 323.

1) Borchardt, *Ueber das Alter der Chefrenstatuen, Anhang*, dans la *Zeitschrift für Aegyptische Sprache...*, vol. XXXVI, p. 17.

2) Steindorff, *Eine neue Art aegyptischer Kunst*, dans *Aegyptiaca, Festschrift für Georg Ebers*. Leipzig, Engelmann, 1897, p. 123 et la planche.

3) De Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte*, t. II, pl. III.

4) Sayce, *The Beginnings of the Egyptian Monarchy*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XX, 1898, p. 99-100.

5) *L. l.*

6) Petrie, *Notes on slate palettes*, dans les *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, vol. XXII, 1900, p. 141 et 142.

Les pêcheurs modernes du lac *Menzaleh*, chez lesquels à diverses reprises on a voulu retrouver des traits des Hycsos, ne sont-ils pas tout simplement les derniers survivants de ces *Anou*. Le nom d'*Anou* ne se rencontre pas appliqué à ces individus sur les monuments à une exception près peut-être : dans L. *D*., II, 97, à côté de la figure d'un personnage barbu d'un type spécial se lisent les signes [hiéroglyphes].

Si la conquête du *Delta* a été accomplie antérieurement à Menes et si le roi *Nar Mer* se place historiquement avant lui, la palette pourrait bien rappeler cet événement ; si *Nar-Mer* au contraire est successeur de Menes et que la tradition qui lui attribue la réunion des deux Égypte est exacte, la palette ne rappellerait que la répression d'une des révoltes partielles qui ne manquèrent pas de se produire, et la célébration de la fête de frapper les *Anou* à l'occasion de cette victoire.

Quel que fût le roi qui un jour peut être sera connu comme le « réunisseur des deux Égypte », ce qui est certain c'est que pendant longtemps on célébra une fête destinée à rappeler la défaite des *Anou*, de même que dans le langage officiel on employa comme formule courante pour célébrer la gloire du roi des phrases indiquant que le souverain a terrorisé ou vaincu les *Anou* ou bien qu'il leur a coupé la tête, etc. Par exemple L. *D*., III, 53 :



Donnons rapidement quelques indications sur la mention de la fête : la plus ancienne se trouve sur le Calendrier de Palerme où il est question de [hiéroglyphes] ; vient ensuite, si ce que je pense est exact, la représentation de la palette de *Hiéraconpolis* et peut-être de la tablette de *Negadah* dite tablette de *Menès*. A l'époque historique il semble que *Ousirtasen III* la célébra, puisque *Thouthmès III* reconstruisant le temple de *Semneh* fait d'importantes donations pour célébrer la fête de frapper les *Anou*. L. *D*. III, 55.

Un des principaux rôles de la fête était certainement joué par le prêtre dont les fonctions ne sont pas encore clairement expliquées; son nom lui-même est composé de sans que je puisse en proposer une traduction satisfaisante. J'ajouterai seulement que le *Livre des morts* donne au chapitre CXLII, 7, à *Osiris* le nom de , titre que je retrouve exactement inscrit au-dessus du prêtre An-mut-f dans le L. *D.*, III, 19, 1 *a* et 2 *a*. Pierret dans son *Dictionnaire archéologique* donne la note suivante : « L'*Anmautf* est très souvent appelé *Hor-am-maut-f*; il a comme Horus la coiffure de l'enfance et dans les décorations du tombeau de Ramsès Ier il figure sur le trône même d'*Osiris*. »

Voilà encore des points obscurs qui seront à élucider un jour.

L'expulsion des *Anou* était donc un événement si important pour les Égyptiens qu'il a été célébré pendant toute la durée de leur histoire.

La conquête du *Delta* fut dans la légende terminée par Horus, par l'établissement d'une quatrième et dernière forge ou *masnit* à *Zalou* à la frontière de l'isthme : c'est la .

Cette ville forte était nécessaire, car les *Anou* refoulés au Sinaï ne se firent pas faute de chercher à reconquérir leur ancien domaine. Les textes mythologiques ont conservé le souvenir de leurs incursions : « lorsque Ra eut établi son autorité sur toute la terre, raconte M. Maspero, seuls les enfants du serpent Apopi, les impies qui hantent les solitudes et les déserts méconnaissaient son autorité. Comme plus tard les Bédouins, ils débouchaient à l'improviste par les routes de l'isthme, montaient en Égypte sous le couvert de la nuit, tuaient ou pillaient, puis regagnaient leurs repaires à la hâte avec le butin qu'ils avaient enlevé. Ra avait fortifié

contre eux la frontière orientale entre les deux mers[1]. »

D'où la nécessité pour les Pharaons, dès que leur puissance fut assez solidement établie sur l'Égypte, d'aller dans le Sinaï même combattre les . L'avantage qu'ils en retiraient était surtout la possession des mines de cuivre, mais ce devait être pour eux une grande satisfaction d'amour-propre d'aller graver sur les rochers du *Ouady Magarah* une stèle triomphale montrant leur victoire sur le redoutable adversaire de leurs ancêtres. La comparaison du type des barbares gravés au Sinaï avec celui du vaincu de la grande palette ne laisse pas d'être intéressante à cet égard[2].

Ces expéditions au Sinaï commencèrent de très bonne heure. Je rappellerai seulement la plaque d'ivoire de la collection Mac-Gregor représentant le roi *Den-Setui* remportant la victoire sur un barbare dont la pose est identique à celle qui se voit sur les monuments de *Ouady Magarah*[3]. Cela pourrait bien confirmer la lecture de M. Griffith[4] qui reconnaît sur un des ivoires découverts à *Abydos* l'indication de la prise des forts de mentionnés dans la célèbre inscription d'*Una*[5].

Quelques mots et j'ai fini. De Rougé nous montre que les Égyptiens n'avaient pas oublié les rapports intimes de parenté qui existaient entre les races *syro-araméennes* et les habitants de la Basse-Égypte. Il emprunte sa démonstration aux légendes du célèbre tableau des quatre races sculpté dans le tombeau de Seti I[er]. Je cite ses paroles : « Si la génération des Égyptiens, des *Rut* est attribuée au dieu *Ra*, le

1) Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 170.

2) Maspero, *id.*, t. II, p. 39; Lepsius, *Denkmaeler*, II, pl. 2 *a* et 2 *c*.

3) Spiegelberg, *Ein neues Denkmal aus der Fruehzeit der Aegyptischen Kunst*, dans la *Zeitschrift für aegyptische Sprache...*, vol. XXXV, p. 7-11.

4) Petrie, *The Royal Tombs of the first dynasty*, Part. I, p. 41.

5) *Inscription d'Una*, ligne 24. — Voir les remarques de Maspero, *Histoire des peuples de l'Orient classique*, t. I, p. 420, note 3.

Soleil, celle des *Amou*, nom générique des races *syro-araméennes* dans les hiéroglyphes, est attribuée à la déesse *Paxt*, fille du Soleil. Or, quoique l'on trouve le culte de *Paxt* dans différentes localités, il n'en est pas moins vrai que son rôle principal est à *Memphis*, où elle portait le titre de « la grande amante de *Ptah* ». Sous le nom de *Bast*, qui désignait sa forme gracieuse, pacifique, elle était adorée à *Bubastis*, à qui elle a donné son nom. En constatant que les Égyptiens la reconnaissent comme la mère commune des *Amou*, on est entraîné bien naturellement à penser qu'ils voulaient rappeler par cette filiation une parenté originelle entre ces peuples et ceux de la Basse-Égypte, chez lesquels le culte de *Paxt* était plus particulièrement en honneur. On arrive, ajoute-t-il, à une conséquence toute semblable en fixant son attention sur le culte du dieu *Set* ou *Typhon*[1]. »

Quant au culte des envahisseurs égyptiens nous en savons encore peu de chose. Ce qui est néanmoins prouvé déjà c'est le grand rôle qu'y jouait la déesse *Hathor* : nous avons vu sa tête décorer le sommet de la grande palette, orner de même la ceinture de *Nar-Mer*; enfin, ce qui assez particulier, son culte a été prépondérant à l'époque historique dans la plupart des villes dont le nom rappelle le souvenir des *Anou*, à *Denderah*, à *Latopolis*, à *Heliopolis*, à *Hermonthis*. Les pharaons imposent le culte de leur divinité apportée avec eux de *Pount* dans tous les foyers de résistance à leur autorité en Égypte et leur premier soin au Sinaï après y avoir conduit leurs armées victorieuses est encore de fonder un temple à la grande déesse.

Jean Capart.

1) Rougé, *Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon*, p. 8 et 9 du tirage à part.

LE DIEU DU SOL

DANS L'ANCIENNE RELIGION CHINOISE

Mémoire lu au Congrès International d'Histoire des Religions, dans la section des religions de l'Extrême-Orient, le 5 septembre 1900.

Dans les travaux déjà nombreux qui ont été publiés sur l'ancienne religion chinoise, il ne nous semble pas qu'on ait fait une place assez importante à la divinité connue sous le nom de dieu du sol 社. C'est cette lacune que nous nous proposons de combler.

I

Le dieu du sol était une divinité essentiellement locale. Au VIe et au Ve siècles avant notre ère, il y avait un dieu du sol pour chaque groupe de vingt-cinq familles[1]. Au jour initial du

1) *Se-ma Ts'ien,* trad. fr., tome IV, p. 75 (517 av. J.-C.) : « (Le duc de) *Ts'i* voulait lui donner un apanage de mille dieux du sol. » 齊欲以千社封之. Cf. *Tso tchoan*, 25e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 711, *a.* — De même, *Tso tchoan,* 15e année du duc *Ngai* (480 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 843 : « Il lui donna par écrit cinq cents dieux du sol » 書社五百. — Les commentateurs expliquent que, dans ces phrases, chaque dieu du sol représente un groupe de vingt-cinq familles; ils s'appuient sur le texte du chapitre *Kiao t'o sing* du *Li ki* (Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 425) dans lequel il est dit qu'il y avait un dieu du sol dans chaque canton 里 ; or le canton était formé par un ensemble de vingt-cinq familles.

cycle dans le second mois, le peuple recevait l'ordre de leur offrir des sacrifices[1] ; *Tch'en P'ing*, qui mourut en 178 avant J.-C., s'était fait une renommée de justice parce que, lors du sacrifice au dieu du sol dans le canton, il avait, étant découpeur, partagé la viande des victimes très également[2]. On voit donc qu'il y avait un dieu du sol dans chaque canton et que c'étaient des gens de toutes conditions qui lui faisaient les offrandes rituelles.

D'après le chapitre *Tsi fa* du *Li ki*[3], le roi avait un dieu du sol pour son peuple et un pour son usage personnel ; il en était de même des seigneurs féodaux ; enfin, au-dessous du rang de grand officier, tout groupe de familles avait un dieu du sol.

Les dieux du sol étant fort nombreux, chaque dynastie prétendait avoir le sien. Lorsque, dans les époques lointaines où toute chronologie cesse d'être possible, *T'ang* eut vaincu le dernier souverain de la dynastie *Hia*, il voulut changer son dieu du sol, mais ne put y parvenir ; on composa à cette occasion le chapitre, aujourd'hui perdu, du *Chou king* qui était intitulé « Le dieu du sol des *Hia*[4]. » Dans le pays de *Lou*, au VII[e] et au VI[e] siècles avant notre ère, on avait conservé, à côté du dieu du sol des *Tcheou*, celui de la dynastie éteinte des *Yn*[5].

1) *Li ki*, chap. *Yue ling* ; Legge, S. *B. E.*, vol. XXVII, p. 259.

2) *Ts'ien Han chou*, chap. XL, p. 5 v° : 里中社平爲宰分肉甚均.

3) Legge, *S. B. E.*, vol. XXVIII, p. 206.

4) Préface au *Chou king* ; Legge, *C. C.*, vol. III, p. 4. — Cf. l'anecdote romaine du dieu Terme, que Tarquin le Superbe ne put déplacer.

5) *Tso tchoan*, 2[e] année du duc *Min* (660 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 129 *a* : « Il aura sa place à droite du duc ; il se tiendra entre les deux dieux du sol » 間于兩社. — *Tso tchoan*, 6[e] année du duc *Ting* (504 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 763 *b* : « *Yang Hou* fit prêter serment au duc et aux trois (familles issues du duc) *Hoan* auprès du dieu du sol des *Tcheou* ; il fit prêter serment aux gens du royaume auprès du dieu du sol de *Po*. » Le dieu du sol de *Po* était celui de la dynastie *Yn*.

Le dieu du sol était une divinité redoutable qui présidait aux châtiments et par suite à la guerre conçue comme la punition qu'on infligeait à un coupable. Lorsque, dans le XI[e] ou le XII[e] siècle avant notre ère, le roi *Ou* eut triomphé de *Tcheou*, dernier souverain de la dynastie *Yn*, il se transporta en grande pompe auprès de l'autel du dieu du sol, le frotta du sang de la victime qui, par sa vertu vitale animait la divinité, et lui déclara quels avaient été les crimes du vaincu[1].

En 671 et en 549 avant J.-C., nous voyons deux princes du pays de *Ts'i* profiter de ce que le sacrifice au dieu du sol comportait un certain appareil guerrier pour passer en revue une armée considérable qui inspirait la crainte aux envoyés des seigneurs voisins[2].

A ce dieu terrible, on sacrifiait parfois des victimes humaines. En 640 avant J.-C., un duc de *Tchou* fit ainsi périr devant l'autel du dieu du sol un prince qui lui avait désobéi[3]; en 532, on immola un captif près de l'autel du dieu du sol à *Po*[4]. Dans ces deux cas, des sages condamnèrent cette pratique barbare, mais il est hors de doute qu'elle était conforme à l'esprit des anciens temps.

Le dieu du sol paraît avoir été figuré autrefois par une pièce de bois; sous la dynastie *Hia*, il aurait été fait en bois de pin; sous les *Yn*, en bois de cyprès; sous les *Tcheou*, en bois de châtaignier. Le nom même du châtaignier (*li*, 栗) rappelait que les hommes devaient craindre (慄) ce dieu vengeur. Cependant, dès le VI[e] siècle avant notre ère, cette tradition était tenue pour surannée et Confucius déclarait qu'il valait mieux n'en pas parler[5].

1) *Se-ma Ts'ien*; trad. fr., tome I, p. 235-236 et tome IV, p. 88.

2) *Tso tchoan*, 23[e] année du duc *Tchoang* (671 av. J.-C.) et 24[e] année du duc *Siang* (549 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 105 *a* et *b* et p. 508 *a*. — Cf. *Kouo yu*, section *Lou yu*, chap. I, p. 2 r°.

3) *Tso tchoan*, 19[e] année du duc *Hi* (641 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 176 *b* et 177 *a*.

4) *Tso tchoan*, 10[e] année du duc *Tchao* (532 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 629 *b*.

5) *Luen yu*, chap. III, § 21; Legge, *C. C.*, vol. I, p. 26.

On attribuait au dieu du sol une certaine influence sur les phénomènes extraordinaires de la nature. Lorsqu'une éclipse de soleil se produisait, le Fils du Ciel faisait battre des tambours auprès du dieu du sol; les seigneurs, qui n'osaient pas le traiter si rudement, se contentaient de lui offrir des pièces de soie pour se le rendre favorable[1]. Peut-être est-ce la participation que le dieu du sol était censé avoir dans les calamités physiques qui a conduit les Chinois à le considérer comme un dieu qui châtie les hommes.

II

A un autre point de vue cependant, le sol est un pouvoir bienfaisant qui supporte et nourrit tous les êtres. On l'honorera donc, non pas par crainte seulement, mais pour lui demander la fertilité au printemps et pour le remercier de ses dons en automne. Sous cet aspect, le dieu du sol est associé à une autre divinité, le dieu des moissons, avec lequel il est uni d'une manière indissoluble dans l'expression « les dieux du sol et des moissons » 社稷.

D'après une tradition qui nous a été conservée dans le *Tso tchoan*[2], la divinité à laquelle les souverains sacrifiaient sur l'autel du dieu du sol était le Prince Terre, *Heou t'ou* 后土; on nommait ainsi *Keou-long*, fils de *Kong-kong*[3]; c'est vraisemblablement ce personnage que *T'ang* n'avait pas pu supprimer quand il avait voulu déplacer le dieu du sol des *Hia*.

1) *Tso tchoan*, 25e année du duc *Tchoang* (669 av. J.-C.); 16e année du duc *Wen* (612 av. J.-C.); 17e année du duc *Tchao* (525 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 109 *a*, 271 *b*, 667 *a*.

2) *Tso tchoan*, 29e année du duc *Tchao* (513 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 731 *b*. Ce texte parle des dieux des cinq éléments : *Keou-mang* préside au métal; *Jou-cheou*, au bois; *Hiuen-ming*, à l'eau; *Tchou-yong*, au feu; *Heou-t'ou*, à la terre. Mais, en même temps, *Heou-t'ou* est le dieu du sol et, à ce titre, il est associé au dieu des moissons.

3) Cf. *Li ki*, chap. *Tsi fa*; Legge, *S. B. E.*, vol. XXVIII, p. 208.

Quant au dieu des moissons, c'était le Directeur de l'agriculture, *T'ien-tcheng* 田正, nom sous lequel on adorait *Tchou*, fils de *Lie-chan*, à l'époque de la première dynastie et dans les temps antérieurs ; à partir de la dynastie *Chang*, ce fut *K'i* ou *Heou-tsi*, ancêtre des *Tcheou*, qui lui fut substitué[1].

Comme on le voit par ce dernier exemple, les dieux du sol et des moissons pouvaient être changés ; ils n'étaient pas perpétuels[2]. Aussi lorsque *Kao-tsou* fonda la dynastie des *Han*, son premier soin fut-il, dès la seconde année de son règne (205 av. J.-C.), d'ordonner au peuple de supprimer les dieux du sol et des moissons des *Ts'in* et d'établir à leur place les dieux du sol et des moissons des *Han*[3].

Ces divinités étaient comme la personnification surnaturelle du territoire d'un souverain. D'innombrables expressions de la langue chinoise en font foi : régner, c'est « présider aux dieux du sol et des moissons[4] » ; un prince en fuite « ne veille plus aux dieux du sol et des moissons[5] » ; s'il reprend le pouvoir, « il s'acquitte de nouveau des sacrifices à ses dieux du sol et des moissons[6] » ; s'il rend le pays

1) Cf. *Ts'ien Han chou*, chap. xxv, *a*, p. 1 v° et 2 r° : « *T'ang* voulut déplacer le dieu du sol des *Hia*, mais ne le put pas ; on composa (l'écrit intitulé) « Le dieu du sol des *Hia* ». Il enleva du moins *Tchou*, fils de *Lie-chan*, et le remplaça par *K'i* (ancêtre) des *Tcheou*, à qui on sacrifia comme au dieu des moissons. »

2) *Tso tchoan*, 32e année du duc *Tchao* (510 av. J.-C.) ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 741 *b* : 社稷無常奉.

3) *Ts'ien Han chou*, chap. I, *a*, p. 10 r° : 令民除秦社稷立漢社稷.

4) 主社稷. Un prince est le 社稷之主. *Tso tchoan*, 3e année du duc *Yn*, 18e année du duc *Siang*, 7e et 13e années du duc *Tchao* et 1re année du duc *Ting* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 13 *b*, 479 *a*, 619 *b*, 650 *a*, 745 *a*.

5) 不撫社稷, ou encore 失守社稷. *Tso tchoan*, 14e année du duc *Siang*, 20e année du duc *Tchao*, 4e année du duc *Ting* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 465 *b*, 682 *a*, 757 *b*.

6) 復奉其社稷. *Tso tchoan*, 11e année du duc *Yn* ; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 33 *b*.

prospère, « il assure le calme aux dieux du sol et des moissons[1] » ; quand il agit pour le bien de l'état, il déclare qu'il « tient compte des dieux du sol et des moissons[2] » ; vient-il à subir un affront, « il a déshonoré ses dieux du sol et des moissons[3] » ; s'il recherche une alliance, il dit qu' « il ne peut à lui seul remplir ses devoirs envers les dieux du sol et des moissons[4] », et le souverain qui lui donne son appui « protège et rassure ses dieux du sol et des moissons[5]. » Un ministre loyal est « le protecteur des dieux du sol et des moissons[6] » ; un homme éminent est leur rempart[7]. Si « les dieux du sol et des moissons n'ont plus de sang (à boire et de viande) à manger[8] », c'est-à-dire si on ne leur offre plus de sacrifices, c'est que l'état est anéanti. A l'époque des premiers *Han,* lorsque le fondateur de la dynastie voulut ré-

1) 定社稷. *Tso tchoan*, 11e année du duc *Yn*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 33 *b*.

2) 以社稷之故. *Tso tchoan*, 25e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 711 *b*.

3) 辱社稷. *Tso tchoan*, 8e année du duc *Ting*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 769 *b*.

4) 不能獨任其社稷. *Tso tchoan*, 3e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 588 *b*.

5) 鎮撫其社稷. *Tso tchoan*, 3e, 7e et 15e années du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 588 *b*, 616 *b*, 659 *b*.

6) 社稷之衛. *Tso tchoan*, 12e année du duc *Siuen*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 321 *b*.

7) 社稷之固. *Tso tchoan*, 21e année du duc *Siang*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 491 *a*.

8) 社稷實不血食. *Tso tchoan*, 7e année du duc *Tchoang*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 79 *b*. — Cf. *Ts'ien Han chou*, chap. I, *b*, p. 2 v° : 使其社稷不得血食 « Il a fait que ses dieux du sol et des moissons n'eussent plus de sang (à boire et de viande) à manger », c'est-à-dire il a supprimé ce royaume.

compenser ses parents et ses serviteurs en leur conférant des fiefs, il leur « permit d'instituer des dieux du sol et des moissons[1]. »

III

Le dieu du sol et son acolyte le dieu des moissons ne représentent cependant pas à eux seuls tout l'état. Le royaume n'est pas constitué seulement par le sol national, il l'est aussi par les ancêtres morts qui continuent à veiller sur son sort ; la capitale est la ville dans laquelle se trouve le temple ancestral[2]. C'est donc l'union des dieux du sol et des moissons avec le temple ancestral qui sera l'image de la patrie. Un des morceaux les plus anciens du *Chou king*, la harangue à *Kan*, nous en fournit déjà un témoignage. Le roi, étant parti en guerre, avait emmené avec lui dans les « chars du respect[3] » le symbole matériel du dieu du sol et celui de l'ancêtre ; il se faisait ainsi accompagner par les deux forces primordiales qui soutenaient son autorité ; c'était au nom du dieu du sol, divinité juste et sévère qu'il punissait ; c'était au nom de l'ancêtre, divinité bienfaisante, qu'il récompensait ; il termine donc sa harangue en énonçant la formule rituelle : « Ceux qui observeront mes ordres, je les récompenserai devant l'ancêtre ; — ceux qui n'observeront pas mes ordres, je les mettrai à mort devant le dieu du sol[4]. » Ce texte, à cause de son antiquité même, est d'une

1) 使得立社稷. *Ts'ien Han chou*, chap. I, *b*, p. 2 r°.

2) 凡邑有宗廟先君之主曰都. *Tso tchoan*, 28e année du duc *Tchoang*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 115 *a*.

3) 齊車. *Li ki*, chap. *Tseng tse wen*; Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 324. Un passage du *Tso tchoan* (4e année du duc *Ting*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 754 *a*) atteste aussi que le prince, lorsqu'il se mettait en personne à la tête de ses troupes, emportait avec lui son dieu du sol.

4) 用命賞于祖。不用命戮于社。 *Chou king*, chap. *Kan che*; Legge, *C. C.*, vol. III, p. 155; *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome I, p. 165.

singulière importance ; dès l'aube encore obscure de la civilisation chinoise, nous voyons se dresser le dieu du sol et l'ancêtre comme les deux colonnes frustes et simples qui soutiennent tout l'édifice religieux.

Le même rôle de sévérité d'une part, de bonté de l'autre, est attribué au dieu du sol et à l'ancêtre dans une anecdote que nous raconte le *Tso tchoan* à la date de l'année 488 avant J.-C. Au moment où un royaume était près de périr par ses propres fautes, un homme eut un songe dans lequel il vit que la ruine de cette principauté allait être décidée par des personnages surnaturels réunis auprès du dieu du sol ; mais l'ancêtre de la dynastie intervint en sa faveur et obtint un sursis[1].

D'autres textes prouvent surabondamment l'influence prédominante de ces divinités dans les destinées de l'état. Sur le point de partir pour une expédition militaire, celui qui était à la tête des troupes se rendait dans le temple ancestral pour y recevoir l'ordre d'entrer en campagne, et auprès des dieux du sol et des moissons pour y prendre une portion de la viande crue offerte en sacrifice[2] ; par cette double démarche, il associait à son entreprise les deux pouvoirs tutélaires du royaume. — Un prince, dont la capitale vient

1) *Tso tchoan*, 7e année du duc *Ngai*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 814 *b*.

2) 帥師者。受命於廟。受脤於社。. *Tso tchoan*, 2e année du duc *Min* (660 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 130 *b*. — Le mot 脤 désignait la viande crue offerte au dieu du sol, par opposition au mot 膰 qui désignait la viande cuite présentée au temple ancestral. Dictionnaire *Chouo wen* : 膰＝宗廟火熟肉. Commentaire de *Kou-leang* au *Tch'oen-ts'ieou*, 14e année du duc *Ting* : 生曰脤。熟曰膰. — Cf. cet autre texte du *Tso tchoan*, 13e année du duc *Tch'eng* (578 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 382 *a* : « Les grandes affaires de l'état sont les sacrifices (au temple ancestral) et (les sacrifices au dieu qui préside à) la guerre (c'est-à-dire au dieu du sol). Dans les sacrifices (au temple ancestral), on prend la viande cuite ; dans (les sacrifices au dieu qui préside à) la guerre, on reçoit la viande crue. Ce sont là les grands devoirs envers les dieux. »

d'être prise, attend ses vainqueurs en habits de deuil, tenant dans ses bras son dieu du sol et faisant présenter par un de ses hauts dignitaires les ustensiles du temple ancestral[1]; il offre ainsi son pays tout entier au triomphateur ennemi. — Un grand incendie à *Song* est annoncé d'avance par une voix prophétique dans le temple ancestral et par un oiseau qui crie sur l'autel du dieu du sol[2], car c'est en ces deux endroits sacrés qu'il est des larmes pour les événements néfastes à la patrie, *sunt lacrymæ rerum.*

A la capitale, le palais du souverain avait à sa droite l'autel des dieux du sol et des moissons et à sa gauche le temple ancestral[3]; c'étaient comme ses deux soutiens impérissables. — Le prince devait présider aux dieux du sol et des moissons et assister aux sacrifices aux ancêtres[4]; s'il accomplissait ce double devoir, il s'acquittait bien de son métier de roi[5]. — Des ministres qui craignent pour leur pays en l'absence de son chef, disent : « Nous ne pouvons supporter l'idée de ce qui va arriver aux dieux du sol et des moissons et au temple ancestral[6]. » — A une époque plus récente, nous

1) *Tso tchoan*, 25e année du duc *Siang* (548 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 515 *b*.

2) *Tso tchoan*, 30e année du duc *Siang* (543 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 556 *b*.

3) *Li ki*, chap. *Tsi i*; Legge, *S. B. E.*, vol. XXVIII, p. 235 : 建國之神位。右社稷而左宗廟.

4) *Tso tchoan*, 7e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 619 *b* : 侯主社稷臨祭祀.

5) *Tso tchoan*, 27e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 722 *a* : 苟先君無廢祀。民人無廢主。社稷有奉。國家無傾。乃吾君也。 « *Si les princes nos ancêtres ne manquent pas des sacrifices* (qui leur sont dus) et si le peuple ne manque pas d'un souverain, *si les dieux du sol et des moissons reçoivent les offrandes* (prescrites) et si l'état ne va pas à sa ruine, il est mon prince (celui qui veille à cela). »

6) 不忍社稷宗廟。. *Tso tchoan*, 7e année du duc *Siang* (566 av. J-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 432 *b*.

voyons, en 167 avant J.-C., l'empereur *Wen* rapporter la prospérité de son règne « à l'appui surnaturel que lui a prêté le temple ancestral et au bonheur que lui ont envoyé les dieux du sol et des moissons[1]. » En 117 avant J-.C., de hauts fonctionnaires représentent à l'empereur *Ou* que les anciens Fils du Ciel avaient l'habitude de créer des seigneurs « afin d'honorer leur temple ancestral et de raffermir leurs dieux de la terre et des moissons[2]. »

L'union des dieux du sol et des moissons avec le temple ancestral nous est encore attestée indirectement par les phrases très nombreuses dans lesquelles on trouve associés les fonctionnaires qui leur étaient respectivement affectés, le *tchou* 祝 et le *tsong* 宗. Le *tsong* était, comme son nom même l'indique, le préposé au temple ancestral; quant au *tchou*, ou prieur, sa fonction spéciale était de s'occuper des dieux du sol et des moissons; il devait toujours rester auprès d'eux et ne sortait du territoire de l'état que dans les grandes expéditions militaires où le prince emmenait avec lui ces divinités[3]. L'expression *tsong* et *tchou* ou *tchou* et *tsong*, qui est si fréquente dans les textes historiques[4], dé-

1) 賴宗廟之靈社稷之福. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 454-455.

2) 所以尊宗廟重社稷也. *Se-ma Ts'ien*, chap. LX, p. 1 v°.

3) *Tso tchoan*, 4e année du duc *Ting* (506 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 754 *b* : « D'ailleurs le prieur est un fonctionnaire attaché au service des dieux du sol et des moissons; tant que les dieux du sol et des moissons ne sont pas déplacés, le prieur ne sort pas du territoire; telle est la règle de ses fonctions officielles. Si le prince se met en marche avec son armée, on purifie le dieu du sol, on frotte de sang les tambours et le prieur suit (le prince) en les emportant avec lui; c'est dans ces occasions qu'il sort du territoire. »

4) *Tso tchoan*, 32e année du duc *Tchoang* (662 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 120 *b* : Un être surnaturel étant descendu à *Sin*, le prince de *Kouo* charge son prieur 祝, *Yng*, son préposé au temple ancestral 宗, *K'iu*, et son clerc 史, *Yn*, de lui faire des offrandes. — *Tso tchoan*, 4e année du duc *Ting* (506 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 754 *a* : Les ducs de *Lou* ont le droit d'avoir

note la simultanéité des cérémonies qu'on célébrait au temple ancestral et auprès des autels des dieux du sol et des moissons.

IV

Le dualisme primitif d'un élément naturiste, le dieu du sol et d'un élément animiste, l'ancêtre, que nous trouvons à la base de la religion chinoise, nous le découvrirons encore dans ces concepts du Ciel (*t'ien*, 天) et de l'Empereur d'en haut (上帝) qui ont déjà soulevé tant de controverses parmi les sinologues. Un texte fort curieux de *Se-ma Ts'ien* rapproche en effet le Ciel et le dieu des moissons, tandis qu'il met en relations l'Empereur d'en haut avec l'ancêtre. Le duc de *Tcheou*, lisons-nous, « fit le sacrifice *kiao* à *Heou-tsi* pour l'associer au Ciel et le sacrifice ancestral au roi *Wen* dans le *Ming-t'ang* pour l'associer à l'Empereur d'en haut[1]. » Ceci

des prieurs 祝, des préposés au temple ancestral 宗, des devins 卜, des clercs 史. — *Tso tchoan*, 17e année du duc *Tch'eng* et 25e année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 403 *a* et 711 *b* : En 574 et en 517 avant J.-C., le même cas se présente d'un grand dignitaire qui fait demander aux dieux par son prieur et son préposé au temple ancestral 祝宗 que la faveur de mourir lui soit accordée. — *Tso tchoan*, 14e année du duc *Siang* (559 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 465 *b* : Un duc en fuite fait annoncer aux dieux par son prieur et son préposé au temple ancestral 祝宗 (par inadvertance, Legge traduit « the director of prayers ») qu'il a dû s'enfuir et qu'il est innocent. — *Tso tchoan*, 14e année du duc *Ngai* (482 av. J.-C.); Legge, *C. C.*, vol. V, p. 832 *b* : « Le prieur et le préposé au temple ancestral 祝宗 diront..... » — *Se-ma Ts'ien*, trad. fr. tome I, p. 238 (texte très ancien tiré du *Tcheou chou*) : « (Le roi *Ou*) ordonna au préposé au temple ancestral et au prieur de faire dans le camp des offrandes et un sacrifice d'actions de grâces aux ancêtres morts. » 命宗祝享祠于軍.

1) *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 419 : 郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝. Ce texte se retrouve dans

ne prouve-t-il pas péremptoirement que l'Empereur d'en haut et le Ciel sont distincts, puisque l'un est mis en rapport avec le dieu des moissons, *Heou-tsi*; et l'autre avec l'ancêtre par excellence, le roi *Wen*?

Le *Che king* confirme d'ailleurs que *Heou-tsi* était associé au Ciel[1], tandis qu'il nous montre « le roi *Wen* montant et descendant à la gauche et à la droite de l'Empereur (d'en haut)[2] ».

Le Ciel et le dieu des moissons, l'Empereur d'en haut et l'ancêtre ont donc respectivement quelque analogie. Le Ciel, comme le dieu des moissons, préside aux phénomènes de la nature; l'Empereur d'en haut, comme l'ancêtre, préside aux choses humaines.

Dans plusieurs textes historiques, le caractère anthropomorphique de l'Empereur d'en haut est très apparent; ce sont des récits de songes dans lesquels l'homme croit avoir été mis en relations directes avec la divinité et trahit par conséquent l'idée qu'il s'en fait. En 659 avant J.-C., le duc *Mou*, de *Ts'in*, reste cinq jours dans un état comateux; à son réveil, il dit qu'il a vu l'Empereur d'en haut et qu'il a reçu de lui l'ordre de châtier le pays de *Tsin*[3]. — Vers l'an 500 avant J.-C., la même aventure arrive à *Tchao Kien-tse*, qui exerçait l'autorité suprême dans le pays de *Tsin*; quand il sort de sa léthargie qui avait duré sept jours, il raconte qu'il a été dans la demeure de l'Empereur (d'en haut) et qu'il s'y est beaucoup plu; un léopard avait voulu l'étreindre; sur

le *Hiao king* ou classique de la Pitié filiale. Legge n'a pas manqué de le signaler à l'attention du lecteur (*S. B. E.*, vol. III, p. 478, note) et il se demande : « Since « Heaven » and « God » have the same reference, why are they used here as if there were some opposition between them? » La réponse qu'il donne, d'après un commentateur chinois, n'est guère satisfaisante.

1) 思文后稷 克配彼天. *Che king*, section *Tcheou song*, 1re décade, ode 10; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 580.

2) 文王陟降 在帝左石. *Che king*, section *Ta ya*, 1re décade, ode 1; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 428.

3) *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 423.

l'ordre de l'Empereur, il l'avait tué; il avait aussi frappé à mort un ours qui marchait contre lui et l'Empereur s'en était montré fort content; enfin l'Empereur lui avait révélé les événements qui devaient avoir lieu dans son pays[1]. — En 649 avant J.-C., un revenant apparaît sur la terre pour annoncer qu'il a demandé à l'Empereur d'en haut, et obtenu de lui, la destruction de l'état de *Tsin*[2]. — Dans un récit de l'année 541 avant J.-C., nous lisons que, lorsque *I-kiang*, femme du roi *Ou*, était enceinte de *T'ai-chou*, elle rêva que l'Empereur (d'en haut) décernait un nom à son futur enfant et lui promettait un royaume[3].

On peut rapprocher de ces textes une ode du *Che king* qui paraît être fort ancienne et remonter aux premiers temps de la dynastie *Tcheou*; elle célèbre la naissance merveilleuse de *Heou-tsi* que sa mère, *Kiang-yuen*, conçut en marchant sur la trace laissée par l'orteil de l'Empereur (d'en haut)[4]. Ce détail matériel a fort scandalisé les commentateurs lorsque la réflexion philosophique eut épuré en Chine l'idée de la divinité; l'historien y voit au contraire un souvenir précieux de l'ancienne croyance en un Empereur d'en haut qui n'était qu'un homme divinisé.

Le Ciel n'apparaît jamais sous un tel aspect; comme toutes les forces de la nature, c'est une puissance mystérieuse et sombre qui n'a pas de forme précise. Si l'on remonte aux origines, le Ciel souverain et l'Empereur d'en haut ne sont pas des termes interchangeables : ce sont deux divinités qui ont leurs attributs distincts.

L'expression *Hao t'ien chang ti*, 昊天上帝, renferme donc une dualité; elle signifie « le Ciel auguste et l'Empereur d'en haut », et non, comme le traduit Legge : « Dieu demeurant dans les grands cieux. » Cette opinion se trouve confir-

1) *Se-ma Ts'ien*, chap. XLIII, p. 3 v° et chap. CV, p. 1 v°.
2) *Tso tchoan*, 10e année du duc *Hi*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 157 *a*.
3) *Tso tchoan*, 1re année du duc *Tchao*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 580 *a*.
4) *Che king*, section *Ta ya*, 2e décade, ode 1; Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 465.

mée par une ode du *Che king* qui date du IXe ou du VIIIe siècle avant notre ère[1]; dans une strophe on lit les vers suivants :

群公先正　則不我助
父母先祖　胡寧忍予

« Les nombreux princes et les ministres de l'antiquité ne me donnent aucun secours; ô mes parents et mes ancêtres, comment pouvez-vous supporter de nous voir dans cet état? »

La strophe suivante se termine ainsi :

群公先正　則我不聞
昊天上帝　寧俾我遯

« Les nombreux princes et les ministres de l'antiquité ne m'écoutent pas ; ô Ciel auguste et Empereur d'en haut, il vaudrait mieux me laisser me retirer. »

Dans ces phrases où le parallélisme est évident, l'expression « les nombreux princes et les ministres de l'antiquité » est symétrique de l'expression « mes parents et mes ancêtres » ; par conséquent, dans la seconde strophe, le terme correspondant *hao t'ien chang ti* doit nécessairement renfermer une dualité « le Ciel auguste et l'Empereur d'en haut. »

Il faut reconnaître maintenant que les Chinois n'ont pas tardé à perdre la conscience nette de cette dualité; à force d'invoquer simultanément le Ciel et l'Empereur, ils en sont venus à les confondre et l'expression *hoang* (ou *hao*) *t'ien chang ti* a fini par former un tout indivisible. Mais la critique historique permet de voir que l'unité est ici toute factice. *Hoang-t'ien* (le Ciel souverain) et *Chang-ti* (l'Empereur d'en haut), ce sont deux termes en apposition qui vont de compagnie comme *cho tsi* (les dieux du sol et des moissons) et *tsong miao* (le temple ancestral), mais qui ont en réalité des caractères fort différents. *Hoang-t'ien chang-ti*, c'est le Janus à

1) *Che king*, section *Ta ya*, 3e décade, ode 4; Legge, *C.C.*, vol. IV, pp. 531-532.

double visage qui se trouve au faîte des religions aryennes; c'est, dans les Védas, Dyaus et c'est Varuna que la Grèce prend l'un pour l'autre, au point que Ζεύς est Varuna, tandis que Dyaus devient Οὐρανός; c'est, à Rome, Jupiter, *Jus-piter*, le père des hommes et des dieux, qui conserve encore dans les attributs naturistes de *Jus* quelques-uns de ceux de l'antique Dyaus; c'est le Ciel et c'est le Père[1].

IV

Si le progrès de la pensée occidentale a fait prédominer l'élément animiste sur l'élément naturiste et si la divinité suprême est devenue le Père par excellence alors que les cieux n'étaient plus conçus que comme sa demeure, c'est une évolution inverse à laquelle nous assistons en Chine. Tandis que, dans les odes du *Che king*, l'Empereur d'en haut est un dieu si moral et si bon que de nombreux missionnaires chrétiens n'ont pas hésité à l'identifier avec le Dieu de la Bible, les textes moins anciens nous montrent au contraire le Ciel prenant une place de plus en plus grande au détriment de l'Empereur d'en haut qui finit par perdre toute personnalité. Dans cette transformation du mythe, le dieu du sol joue un rôle qu'il importe de préciser.

A côté de l'expression *cho-tsi tsong-miao*, 社稷宗廟, qui unit les dieux du sol et des moissons au temple ancestral, la littérature chinoise présente souvent l'expression *kiao cho*, 郊社, qui met en relations les offrandes au dieu du sol (*cho*) avec la cérémonie qu'on célèbre dans la banlieue de la ville (*kiao*). Dans le texte de *Se-ma Ts'ien* que nous avons déjà cité, nous avons vu que le duc de *Tcheou* fit le sacrifice *kiao* à *Heou-tsi* pour l'associer au Ciel; le sacrifice *kiao* s'adressait donc au Ciel dont *Heou-tsi*, le dieu des moissons, n'était que l'associé.

Un chapitre du *Chou king* qui paraît remonter au début

1) Cf. Darmesteter, *Le dieu suprême des Aryens*, dans *Essais orientaux*.

de la dynastie *Tcheou*, atteste l'antiquité des sacrifices *kiao* et *cho*. « Trois jours plus tard, lisons-nous dans le *Chao kao*, au jour *ting-se*, le duc de *Tcheou* offrit en victimes deux bœufs dans la banlieue (*kiao*); le lendemain, au jour *ou-ou*, il sacrifia au dieu du sol (*cho*) dans la nouvelle ville un bœuf, un mouton et un porc[1]. »

Ce texte a donné lieu à deux interprétations différentes. En effet, à partir de l'époque des *Han*, le sacrifice dans la banlieue (*kiao*) est double; dans la banlieue du Sud, il est célébré en l'honneur du Ciel; dans la banlieue du Nord, en l'honneur de la Terre. Certains exégètes ont donc voulu voir dans les deux bœufs la double offrande faite d'une part au Ciel, d'autre part à la Terre. Dans cette explication, le sacrifice au dieu du sol ne se confondrait pas avec le sacrifice à la Terre. Mais d'autres commentateurs ont fait remarquer, avec raison à mon avis, que, lors de la cérémonie dans la banlieue, on ne s'adressait primitivement qu'au Ciel; c'est le sacrifice au dieu du sol qui, dans le texte du *Chao kao*, correspond au sacrifice à la Terre. La difficulté reste de savoir pourquoi on mentionne deux bœufs pour le sacrifice *kiao*, alors qu'on n'offrait au Ciel qu'une seule victime. Un critique européen serait disposé à admettre une faute de texte et à lire *un* au lieu de *deux*. Les Chinois qui n'ont pas de telles hardiesses lorsqu'il s'agit de ces écrits vénérés, tentent une explication en disant que les deux bœufs étaient sacrifiés l'un au Ciel, l'autre à *Heou-tsi* qui lui était associé.

Quoi qu'il en soit, c'est le chapitre *Kiao t'o cheng* du *Li ki* qui expose la doctrine orthodoxe relative aux sacrifices *kiao* et *cho*. Au sacrifice *kiao*, en l'honneur du Ciel, on offrait un bœuf, victime unique; aux dieux du sol et des moissons, on présentait le groupe de trois victimes formé par les trois ani-

1) 越三日丁巳。用牲于郊。牛二。越翼日戊午．乃社于新邑牛一。羊一。豕一。. *Chou king*, chap. *Chao kao*; Legge, *C. C.*, vol. III, p. 423.

maux domestiques par excellence, le bœuf, le mouton et le porc[1], les τριττύα de la Grèce, les *suovetaurilia* de Rome.

Dans les sacrifices *kiao* et *cho,* le dieu céleste était opposé à un dieu terrestre. Ce dieu terrestre ne tarde pas à sortir des étroites limites où il était enfermé quand il n'était qu'un dieu du sol local; étant le corrélatif du Ciel, il devient aussi vaste que lui; il finit par englober dans son vaste sein la terre tout entière. On se rappelle[2] que le dieu du sol royal s'appelait *Heou-t'ou,* le prince Terre, et qu'il est d'abord identifié avec un personnage masculin, *Keou-long*, fils de *Kong-kong*. Or nous voyons cet ancien dieu du sol se transformer graduellement en une divinité féminine qui n'est autre que la Terre elle-même. Dès l'année 645 avant J.-C., on prend à témoin le Ciel majestueux et la Terre souveraine : « Votre Altesse marche sur la Terre souveraine (*Heou-t'ou*) et a au-dessus d'elle le Ciel majestueux (*Hoang-t'ien*). Le Ciel majestueux et la Terre souveraine ont entendu vos paroles[3]. » Un peu plus loin, le prince, qui a prêté ce serment, dit : « Le Ciel et la Terre me tiennent engagé[4]. » *Heou-t'ou* est ici le synonyme de *ti* « la Terre » opposée à *t'ien* « le Ciel. »

Dans les dix-neuf hymnes qui furent composés sous le règne de l'empereur *Ou* (140-87 av. J.-C.) pour être chantés lors des sacrifices dans la banlieue (*kiao*), le second est consacré à la Terre comme le premier l'était au Ciel; on y invoque « la Souveraine Terre (*Heou-t'ou*) qui est l'opulente mère[5]. »

Heou-t'ou n'est donc plus le petit dieu d'un territoire borné;

1) 郊特牲。而社稷大牢. Legge, *S. B. E.*, vol. XXVII, p. 416.
2) Cf. p. 128, ligne 20.
3) 君履后土。而戴皇天。皇天后土。實聞君之言。. *Tso tchoan,* 15 année du duc *Hi*; Legge, *C. C.*, vol. V, p. 168 *a*.
4) 天地以要我。. *Ibid.*
5) 后土富媼。. *Ts'ien Han chou*, chap. XXII, p. 8 v°; cf. *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 614.

il est devenu la grande mère de tous les êtres ; il est la Terre divinisée. Autrefois, comme le prouvent deux odes du *Che king*, lorsqu'on sacrifiait au dieu du sol, on faisait en même temps des offrandes aux dieux des quatre points cardinaux[1], car le dieu du sol n'étendait pas au loin son pouvoir. Mais, lorsqu'en 113 avant J.-C., on réglementa le sacrifice à la Souveraine Terre, on éleva cinq autels[2] correspondant aux quatre points cardinaux et au centre et symbolisant l'étendue infinie de la déesse. De même, en 117 avant J.-C., l'investiture fut conférée à des seigneurs de la manière suivante : sur l'autel de la divinité du sol impérial se trouvaient des terres de cinq couleurs correspondant aux quatre points cardinaux et au centre ; on prenait une motte de terre de la couleur appropriée à la situation du territoire érigé en fief ; le nouveau roi la recevait et en faisait son dieu du sol[3]. La divinité du sol impérial renfermait donc en elle toutes les puissances de la terre, elle était la Terre personnifiée.

Cette transformation du dieu terrestre entraîna celle du dieu céleste. Dans le sacrifice *kiao*, le *T'ien* et le *Chang-ti* ne tardèrent pas à être assimilés l'un à l'autre[4] ; mais il est facile de s'apercevoir qu'ici les attributs naturels du Ciel l'emportent toujours davantage sur les attributs moraux de l'Empereur d'en haut. Bien plus, sous l'influence de la doctrine des cinq éléments, la personnalité du *Chang-ti* se trouve

1) 以社以方. *Che king*, *Siao ya*, 6e décade, ode 7. — 方社不莫. *Che king*, *Ta ya*, 3e décade, ode 4. Legge, *C. C.*, vol. IV, p. 377 et p. 532.

2) *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 475.

3) *Se-ma Ts'ien*, chap. LX, et les additions de *Tch'ou Chao-suen* à ce chapitre.

4) Le chapitre *kiao* était proprement le sacrifice au Ciel, comme le prouve le texte de *Se-ma Ts'ien* (cf. p. 135, n. 1), qui l'oppose au sacrifice offert dans le *Ming t'ang* à l'Empereur d'en haut. Mais, si nous retrouvons quelques vestiges de l'ancienne distinction entre le Ciel et l'Empereur d'en haut, il n'en est pas moins certain que ces deux divinités ont été très promptement confondues l'une avec l'autre. Les textes disent donc indifféremment que le sacrifice *kiao* s'adresse au Ciel ou qu'il s'adresse à l'Empereur d'en haut ; cf. le chapitre *kiao t'o cheng* du *Li ki*.

subdivisée en cinq divinités secondaires[1]; les cinq Empereurs d'en haut de l'époque des *Han* remplacent l'Empereur unique de l'antiquité; comme la Terre comprend en elle les quatre points cardinaux et le centre, de même le Ciel renferme cinq régions à chacune desquelles préside un Empereur d'en haut; ces Empereurs d'en haut ne sont que des gardiens de l'espace céleste; leur rôle est tout physique; leur personnalité même n'est qu'illusoire et ils sont subordonnés à l'entité suprême qui les contient tous, le Ciel. Ainsi le dualisme naturiste du Ciel et de la Terre devient l'objet du culte suprême de l'état. Quand *Se-ma Ts'ien* parle de la religion, il appelle ce chapitre le « traité sur les sacrifices *fong* et *chan*[2] » parce que le sacrifice *fong* au Ciel et le sacrifice *chan* à la Terre lui paraissent dominer toutes les autres manifestations religieuses. La même idée se retrouve dans le chapitre de l'histoire des *Han* antérieurs qui est intitulé « traité sur les sacrifices *kiao*[3] », car les deux sacrifices *kiao*, l'un dans la banlieue du Sud, l'autre dans la banlieue du Nord, sont les sacrifices suprêmes au Ciel et à la Terre. Enfin, dans l'encyclo-

1) Dans l'état de *Ts'in* 秦, qui était autrefois un état non chinois, le sacrifice *kiao* fut célébré dès l'année 756 avant J.-C., en l'honneur de l'Empereur blanc qui était une divinité céleste, d'ordre naturiste (*Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 420); c'est grâce à l'influence de plus en plus grande prise par le royaume de *Ts'in* dans les affaires chinoises que s'élabore l'évolution qui devait substituer à l'Empereur d'en haut, dieu unique, personnel et moral, quatre Empereurs d'en haut, divinités du ciel physique (les Empereurs d'en haut des quatre lieux saints de *Yong*; *Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 446). Les *Han*, qui héritèrent de l'empire de *Ts'in*, systématisèrent cette pluralité de dieux en ajoutant un cinquième Empereur d'en haut (*Se-ma Ts'ien*, trad. fr., tome III, p. 449) qui permit de rattacher cette doctrine religieuse à la théorie des cinq éléments.

2) 封禪書.

3) 郊祀志. Le dictionnaire de *K'ang-hi* définit le mot 郊 de la manière suivante : « Au solstice d'hiver, on sacrifie au Ciel dans la banlieue (*kiao*) méridionale; au solstice d'été, on sacrifie à la Terre dans la banlieue (*kiao*) septentrionale; c'est donc pourquoi les sacrifices au Ciel et à la Terre sont appelés *kiao* 故謂祀天地爲郊. »

pédie de *Ma Toan-lin*, les chapitres sur « le sacrifice *kiao* et le sacrifice au dieu du sol[1] » ont conservé dans leur titre même le souvenir que le sacrifice dans la banlieue (*kiao*) ne s'adressait primitivement qu'au Ciel, tandis que le sacrifice au dieu du sol est celui dont est issu le sacrifice à la Terre. Ces trois titres différents ont un seul et même sens.

V

En résumé, le dieu du sol nous est apparu comme formant l'un des deux termes dans deux couples distincts qui sont : d'une part, le dieu du sol (ou les dieux du sol et des moissons) et l'ancêtre (ou le temple ancestral), *cho-tsi tsong-miao* ; d'autre part, le Ciel ou l'Empereur d'en haut, et le dieu du sol, *kiao cho*. Le premier de ces couples est le plus ancien et le plus universel ; il n'est pas de principauté qui ne fonde son existence sur ses ancêtres et sur son dieu du sol, et cela est vrai dès les temps les plus reculés auxquels nous puissions remonter dans l'histoire chinoise, dès cette harangue à *Kan* qui paraît bien nous reporter à une époque antérieure au premier millénaire avant notre ère. Au contraire, le sacrifice au dieu du sol n'est accouplé au sacrifice au Ciel qu'à partir de la dy-

1) 郊社. *Wen hien t'ong k'ao*, chap. LXVIII et suiv.
Il ne me semble pas qu'il y ait lieu de faire état du texte du *Tchong yong* dans lequel il est dit que « le sacrifice *kiao* et le sacrifice *cho* sont ce par quoi on honore l'Empereur d'en haut » 郊社之禮所以事上帝也. Prise au pied de la lettre, cette phrase donnerait à entendre que l'auteur du *Tchong yong* aurait considéré le sacrifice au dieu céleste et le sacrifice au dieu terrestre comme les manifestations d'un culte suprême adressé à l'Empereur d'en haut. Mais cette conception d'un dieu unique, maître du ciel et de la terre, est entièrement étrangère aux idées chinoises antiques ; je suis de l'avis de *Tcheng K'ang-tch'eng* et de *Tchou Hi* qui soutiennent que, après les mots 上帝, il faut ajouter les mots 后土 ; avec cette addition, le texte devient intelligible : « Le sacrifice *kiao* (au dieu céleste) et le sacrifice *cho* (au dieu terrestre) sont ce par quoi on honore *Chang-ti* (l'Empereur d'en haut) et *Heou-t'ou* (la souveraine Terre) ». Cf. Legge, *C. C.*, vol. I, p. 268.

nastie des *Tcheou*, à l'usage spécial des souverains de cette dynastie qui n'ont consenti à partager ce privilège qu'avec les seuls princes de *Lou*.

Entre ces deux couples différents par leur âge et par leur extension, il semble qu'on puisse établir un rapport de filiation et que le second ne soit que le dérivé du premier. Dans le sacrifice *kiao*, on confondait en une même divinité le Ciel et l'Empereur d'en haut, celui-ci ayant autrefois tous les caractères d'un homme, d'un ancêtre ; au début, le sacrifice au Ciel n'était donc que le sacrifice du roi, Fils du Ciel, à son ancêtre suprême ; ce sacrifice était l'apanage de la maison royale parce que le roi seul avait le droit de se dire Fils du Ciel, mais au fond ce n'était qu'un hommage à l'ancêtre conçu sous une forme particulière; le sacrifice au Ciel et au dieu du sol n'était donc pas différent spécifiquement du sacrifice à l'ancêtre et au dieu du sol qui était pratiqué par tous les seigneurs.

Mais, avec les progrès du pouvoir royal, ce culte spécial prend peu à peu une importance prédominante ; la religion évolue parallèlement à la politique ; le dieu du sol royal, qui n'était d'abord que le premier entre les innombrables dieux du sol, étend par degrés son domaine et finit par symboliser le territoire entier de l'empire ; c'est ainsi qu'un dieu du sol local, *Heou-t'ou*, se transforme et devient la Souveraine Terre. D'une manière analogue, le dieu du Ciel perd de plus en plus les qualités anthropomorphiques qui permettaient de le considérer comme un Empereur d'en haut, ancêtre lointain des souverains d'ici-bas ; il s'élargit à l'égal de la voûte azurée ; il se confond avec le Ciel. Le Ciel et l'Empereur d'en haut, qui étaient vraisemblablement autrefois des divinités distinctes, se sont combinés l'un avec l'autre, et, dans cette union mal assortie, les attributs du Ciel ont empiété toujours davantage sur ceux de l'Empereur d'en haut. Le Ciel majestueux et la Souveraine Terre, tels sont en fin de compte les deux objets du culte royal, puis impérial; un dualisme naturiste qui embrasse tout l'univers s'affirme ainsi au mo-

ment où le Souverain lui-même se prétend le maître du monde.

Cependant, à côté de ces divinités colossales qui éclipsent toutes les autres par leur éclat, continuent à subsister les antiques dieux du sol et des moissons et le temple ancestral[1], témoins des croyances les plus invétérées de la race. Ils représentent les sentiments primitifs du laboureur chinois qui, dans sa rude tâche journalière, comptait sur l'appui surnaturel que pouvaient lui prêter ses ancêtres, comme un enfant se confie en son père, et qui implorait la clémence du sol natal pour que des cataclysmes imprévus ne vinssent pas ruiner l'espoir de ses jeunes moissons. Ce culte local et familial est le substratum le plus profond de la pensée religieuse en Chine; rien n'est plus près des origines que le dieu du sol et le temple ancestral.

Ed. Chavannes.

1) Sous la dynastie actuelle, tous les événements importants qui concernent la famille impériale sont annoncés au Ciel, à la Terre, au temple ancestral et aux dieux du sol et des moissons 天地太廟社稷 (cf. *Gazette de Péking*, traduction anglaise, 1872, p. 123; *Hoang tch'ao wen hien t'ong k'ao*, chap. CXXVI, p. 16 r°; *Hoang tch'ao t'ong tche*, chap. XLIII, p. 10 v°, etc.). On voit là réunis les deux couples *kiao cho* et *cho tsi tsong miao* parce que la famille impériale se rattache, d'une part, en tant qu'impériale, au Ciel et à la Terre, et d'autre part, en tant que famille, à ses ancêtres et à ses dieux locaux.

REMARQUES SUR LE IXe MANDALA DU RIG-VÉDA

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions.

En faisant hommage au Congrès de mon récent ouvrage intitulé *Le Rig-Véda, texte et traduction. — Neuvième maṇḍala*, — *le culte védique du Soma*, je voudrais l'accompagner de quelques remarques sur la contribution qu'il peut apporter à certains égards à l'étude de l'évolution religieuse indo-européenne.

I

Rapport chronologique des Mantras védiques et des Brāhmaṇas. — La question qu'on peut poser en ces termes est d'une grande importance et je l'ai traitée partiellement au § 2 des *Notes préliminaires* de mon ouvrage sous le titre de « Développement de la liturgie brāhmanique du Soma d'après les formules védiques correspondantes ». Selon que cette question sera résolue dans un sens ou dans l'autre, la méthode d'interprétation védique variera du tout au tout : si les Mantras, ou les hymnes dont ils sont les éléments, se rapportent à une période religieuse antérieure à celle des Brāhmaṇas et de la liturgie qu'ils supposent, il y a lieu d'admettre de ceux-là à ceux-ci un progrès dont l'étude formera une des branches les plus fécondes et les plus intéressantes de la transition du védisme proprement dit au brāhmanisme ultérieur; si, au contraire, les deux séries de documents doivent être mises sur le même pied eu égard aux idées et aux coutumes qu'ils reflètent, — si leur différence tient plutôt à

des raisons de style et de destination qu'à des écarts dogmatiques fondés sur des écarts chronologiques, — si, en un mot, les uns ne sont que les compléments des autres, le profit qu'ils offriront changera de forme : il ne s'agira plus d'en tirer une histoire, mais un exposé d'ensemble, autrement dit une coordination et les éléments analogues d'une interprétation réciproque.

Cette dernière méthode est celle à laquelle on a eu le plus souvent recours jusqu'ici ; l'autre est, j'ose le dire, la mienne. Je l'ai exposée et je l'ai mise en œuvre dans différents ouvrages qui ont précédé cette traduction, et ici même je l'ai reprise sur le point particulier que j'ai indiqué plus haut. Je serais heureux que les nouvelles preuves invoquées à son appui fassent l'objet de l'examen des exégètes actuels du Véda. Nous ne cherchons tous que la vérité. Sa mise en lumière est ici d'une importance capitale, et je suis persuadé que, dans l'état actuel de la science et des moyens dont elle dispose, un sérieux effort aurait raison des difficultés de la question et aboutirait prochainement à une solution qui s'imposerait à tous les bons esprits.

II

Dans l'hypothèse au point de vue de laquelle je me suis placé, les auteurs des Brāhmaṇas, très postérieurs aux chantres des Mantras, avaient perdu le sens de ceux-ci, malgré tous leurs efforts pour le pénétrer et l'interpréter, et toute leur confiance dans les résultats de cette tâche difficile. De là, entre leurs mains, la déformation fréquente de l'ancien culte et l'introduction non moins fréquente, parmi ses pratiques, de rites nouveaux forgés au gré d'une fausse compréhension des textes sacrés. Pour qui reconnaît la possibilité, on peut dire même la fatalité de ces erreurs, à chaque pas le brāhmanisme est surpris en flagrant délit d'altération du védisme ; le brāhmanisme n'est même que le védisme altéré de la manière et pour les causes qui viennent d'être rappelées.

Au paragraphe 4 de mes *Notes préliminaires* et sous ce titre « Preuves du peu de valeur de la tradition brāhmanique en ce qui regarde le sens des textes du Rig-Véda », j'apporte à la charge des brāhmanes une série d'exemples absolument évidents de ces erreurs d'interprétation auxquels sont sujets les mal informés de tous les temps et qui consistent, selon le type devenu proverbial dès l'antiquité, à prendre le Pirée pour un homme.

J'y fais voir qu'en général l'attribution brāhmanique d'un nom d'auteur aux hymnes du Rig-Véda est le résultat d'une grossière méprise d'après laquelle tel ou tel mot d'un hymne donné a été pris, quoique signifiant tout autre chose, pour la désignation du rédacteur inspiré de cet hymne.

Des fautes si voyantes et commises dans des circonstances qui les rendent si peu excusables autorisent à en supposer d'autres qui frappent moins les yeux et que les antiquités des textes qui s'y sont prêtés facilitaient singulièrement. Aussi n'hésiterai je pas à en tirer des conclusions générales que je formulerai ainsi :

1° Les interprétations erronées des textes védiques dont la tradition brāhmanique pullule ne peuvent s'expliquer que par le caractère très postérieur de celle-ci eu égard à ceux-là ;

2° Par le fait de ces erreurs, la liturgie primitive du védisme a subi des modifications profondes, d'où la complexité et la nature si souvent peu pratique des prescriptions des rituels brāhmaniques, contrastant avec l'extrême simplicité du culte védique tel qu'il ressort du texte des hymnes interprétés à l'aide des règles de la critique moderne.

III

La véritable nature du Soma. — Toute l'interprétation brāhmanique du neuvième maṇḍala du Rig-Véda est fondée sur le fait que le Soma consistait en une liqueur enivrante destinée surtout au breuvage des dieux mystiques.

Toute l'interprétation proposée dans mon ouvrage repose

sur l'idée que le soma était avant tout, sous une forme liquide, la nourriture oléagineuse, spiritueuse ou aromatique du feu sacré ou des dieux-flammes.

Celle-là résulte, à mon avis, d'une erreur dans le genre des méprises où sont tombés si souvent les brāhmanes soit en prenant à la lettre les métaphores des textes védiques, soit en se trompant même sur le sens littéral de ces textes, comme ils l'ont fait, par exemple, à propos du nom des auteurs des hymnes.

Celle-ci s'appuie, d'une part, sur ces mêmes textes qui ne cessent de nous représenter les somas comme *brillants* et *brûlants*; et, d'autre part, sur la raison d'être *utile* des libations sacrificatoires qui seraient allées contre leur but s'il ne s'agissait pas de liquides inflammables et propres à alimenter le feu de l'autel, au lieu de l'éteindre.

Les savants impartiaux auront à choisir entre ces deux explications que le présent ouvrage a surtout pour but de leur soumettre.

IV

Conditions d'origine des mythes divins. — Le système sur lequel s'appuie ma traduction implique l'hypothèse du sacrifice utilitaire au feu domestique, considéré comme le point de départ de toute la religion indo-européenne. C'est faire abstraction, je le reconnais, des indications qui semblent fournies par les cultes des sauvages dans lesquels une école nombreuse est disposée à voir le type des conditions initiales de tout développement religieux. Mais il importe de remarquer, et une partie de ma préface a pour objet de le faire, que les partisans de cette théorie négligent le côté logique de la question dont l'importance est pourtant de premier ordre. Par nécessité conditionnelle et intime, toute religion est abstraite, c'est-à-dire repose sur des conceptions qui échappent à l'expérience. Or, l'abstraction religieuse n'est et ne saurait être que secondaire; elle procède nécessairement et dans tous les cas de notions concrètes d'où la religion est

sortie par une voie dont il est facile de retracer les étapes. Je me suis efforcé de les mettre en relief et de montrer qu'il y a là une condition préalable et *sine qua non* de la notion ultérieure du divin et du mystique, auxquels les lois de l'entendement ne permettent pas d'être les fruits spontanés et directs de l'intelligence et de la raison.

C'est dire que toute étude méthodique et rationnelle de l'origine des religions a pour base la détermination du concret dont l'abstrait est sorti. Dans le domaine indo-européen, le moyen de dégager en pareille matière le concret de l'abstrait est tout indiqué, et c'est l'étymologie qui le fournit. Dites-moi ce que désignait primitivement le mot *Dieu* et je vous dirai ce qu'était à son stage originel et matériel la religion de nos lointains ancêtres.

Le même procédé est à employer pour restituer ce qu'on peut appeler la préface positive du mysticisme des peuples sauvages. La désignation, — le nom, — de tout ce qui se rapporte à ce qu'on appelle l'animisme, qu'il s'agisse de totems, de fétiches, ou d'objets quelconques des croyances irrationnelles, comporte en soi l'indication des causes qui ont présidé aux développements des formes de ce culte : l'on en aura ainsi le mot, soit qu'il faille y voir une éclosion autochthone due aux conditions particulières de la mentalité des sauvages, soit et plutôt qu'il convienne de faire une large part à des emprunts aux superstitions de l'ancien monde civilisé, ainsi qu'aux idées répandues à la suite de la découverte des terres nouvelles par les conquérants, les voyageurs et les missionnaires de l'Europe moderne.

Dans tous les cas, j'oserai indiquer au Congrès comme programme relatif à l'une des parties les plus importantes du domaine scientifique qui l'intéresse, l'étude logique et étymologique des termes qui chez les sauvages s'appliquent à l'abstrait mythique ou religieux, — animal fantastique, fétiche quelconque, âme des choses, divinité proprement dite, sans oublier d'y joindre le sorcier ou le prêtre qui sert d'intermédiaire entre l'homme et le Dieu.

Loin qu'il y ait là matière à « fausses ou vagues généralités », j'y vois plutôt l'objet de constatations précises et seules propres à substituer sur ce terrain, le raisonné et le documenté aux conceptions arbitraires, téméraires ou superficielles.

P. Regnaud.

BOUDDHISME ET POSITIVISME

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions, le lundi, 3 septembre 1901.

Le bouddhisme compte en Occident des admirateurs, des fervents, et jusqu'à des adeptes. Peu de doctrines religieuses ont joui d'une plus grande faveur et éveillé plus d'actives curiosités. Il n'en est guère pourtant de moins connue. La faute n'en est pas au bouddhisme seul : sans doute, la pure tradition s'en est perdue sur beaucoup de points, et qui l'a étudié, non sans peine, dans telle civilisation jaune où il n'est que placage, ne connaît sous ce nom qu'un ascétisme formaliste, servant de support à une vulgaire dévotion, qui tourne parfois à l'anthropolâtrie grotesque; sans doute, là même où cette tradition passe pour s'être exactement maintenue, celui qui cherche à la définir se voit incessamment rebuté par la complexité au moins apparente des théories, par le verbiage puéril et redondant qui les enveloppe, par l'effrayante aridité d'une littérature sacrée d'où ne se dégagent que bien rarement l'attendrissement et l'onction, inséparables, semblerait-il, d'une prédication de pitié universelle. Mais le pire malheur peut-être du bouddhisme, — et dont il n'est point responsable, — c'est d'avoir formulé quelques conclusions assez simplistes, accessibles à la bonne moyenne des intelligences, en tout cas familières chacune à telle ou telle de nos religions ou de nos philosophies, et d'y être arrivé par des chemins qui n'appartiennent qu'à lui, des chemins détournés et vagues, dont ses itinéraires, hérissés de chevaux de frise, gardent jalousement le secret. Comme

l'exposition était longue, difficile à suivre, encombrée et encombrante, on a couru d'emblée aux conclusions, par où est apparue l'analogie évidente du bouddhisme avec le stoïcisme, ou le christianisme, ou le darwinisme, ou tout autre *isme* avec lequel on s'avisera de le comparer. C'était le contraire qu'il fallait faire, si l'originalité d'un système consiste en ce qui le différencie de tous les autres, proposition peu contestable; c'était le contraire, surtout, s'il est vrai que ce qui importe en philosophie, ce n'est pas ce que nous pensons, mais comment nous sommes arrivés à le penser. Ce que la connaissance du bouddhisme gagnerait en intérêt et en clarté à l'emploi de cette méthode vraiment objective, je voudrais essayer de le montrer rapidement par application à l'un des points soi-disant essentiels de son enseignement : le positivisme qu'il affiche si prétentieusement en tête de son programme, pour le démentir avec tant d'aisance à la fin[1].

*
* *

Parmi les identifications superficielles ou de fantaisie auxquelles le bouddhisme a dû chez nous bon gré mal gré se plier, celle-ci, que je sache, n'a pas été souvent proposée, et peut-être ne laissera-t-elle pas de surprendre, tant elle a les allures d'un paradoxe, sinon d'une gageure. Quel rapport, en effet, entre les spéculations mystiques sur la mort et les renaissances, et les sèches éliminations qui s'évoquent au seul souvenir du nom d'Auguste Comte? Elle n'est pourtant pas plus paradoxale qu'une autre, — mais non pas moins,

1) On n'a admis dans la documentation de cette esquisse philosophique que les textes strictement canoniques de l'Église bouddhiste du Sud, sévère gardienne de la pureté primitive. Elle a donc toutes les chances de refléter, sinon la pensée du Bouddha lui-même, qu'il nous est naturellement impossible d'atteindre, tout au moins le mouvement d'idées qui, entre le ve et le IIIe siècle avant notre ère, s'est associé dans l'Inde à son nom et à sa légende; et c'est là tout ce qui nous importe. De plus, comme il n'y intervient qu'un canon unitaire, on ne saurait attribuer à de simples divergences de sectes les contradictions qui y seront relevées.

nous nous en convaincrons. — Oui, le bouddhisme est, si l'on veut, un positivisme : l'un a « ses indéterminés » (*avyākṛtāni*), comme l'autre a son « inconnaissable » ou, si on le préfère, ses « hypothèses invérifiables » ; et, tenant compte de la différence radicale de langage des deux philosophies, les données qu'elles s'accordent à écarter du domaine de la connaissance se recouvrent et coïncident rigoureusement. C'est l'origine ou l'éternité de la matière, l'infini et le fini, l'existence d'un principe directeur spirituel et immortel, âme de l'homme et de l'univers ; ce sont, en un mot, tous les grands problèmes métaphysiques, dont l'Inde a connu, bien avant l'apparition du Bouddha, la douloureuse attirance, et dont la solution resplendit par éclairs à travers la prose nébuleuse et tourmentée de ses Upanishads. Le bouddhisme n'hésite pas à les proscrire : il débute par là ; il les ignore, veut les ignorer, leur tourne le dos ; et avec quel dédain ! On en jugera par le dialogue du maître et d'un disciple dont la confiance s'est un instant ébranlée, mais qui rentrera dans le devoir, un nommé Māluṅkyāputta[1].

« Si le Bienheureux daigne m'expliquer, — soit que le monde est éternel, ou qu'il n'est pas éternel, — soit que le monde est fini, ou qu'il est infini, — soit que l'âme et le corps sont identiques, ou que l'âme est une substance et le corps une autre, — soit que l'homme qui s'est sanctifié existe après sa mort, ou qu'il n'existe pas après sa mort, ou que tout à la fois il existe et n'existe pas après sa mort, ou qu'il n'est vrai ni qu'il existe ni qu'il n'existe pas après sa mort[2], — alors je mènerai la vie religieuse sous la direction du Bienheureux. Mais, s'il se refuse à m'enseigner tout cela,

1) *Majjhima-Nikāya*, sutta 63, *in* H. C. Warren, *Buddhism in Translations* (Harvard University, 1896), p. 117. — Je traduis littéralement d'après cette source, me bornant à atténuer les intolérables redites.

2) Et toutes ces propositions filandreuses, contradictoires et antinomiques ont déjà été répétées à satiété, dans le même ordre et les mêmes termes, depuis le commencement du chapitre, et le seront ainsi jusqu'à la fin ! Tel est l'art de la composition bouddhique.

je suis déterminé à l'abandonner et à reprendre la vie laïque.

« Si le Bienheureux sait que le monde est éternel, qu'Il me déclare donc que le monde est éternel. S'Il sait que le monde n'est pas éternel, qu'Il me déclare donc que le monde n'est pas éternel. S'Il ne sait de science certaine, ni que le monde est éternel, ni que le monde n'est pas éternel, qu'Il ait donc la franchise et la loyauté de me déclarer qu'Il ne le sait point et que son intuition ne perce point jusque-là... »

. . . .

— « Māluṅkyāputta, dites-moi, vous ai-je jamais engagé à mener en ma compagnie la vie religieuse en vous promettant de vous éclaircir de toutes ces choses? »

— « Non, j'en conviens, Révérend Maître. »

— « Et, lorsque vous êtes venu à moi pour embrasser la vie religieuse, m'avez-vous posé comme condition essentielle que je m'engagerais à vous éclaircir de tout cela? »

— « Non, j'en conviens, Révérend Maître. »

— « ...Eh bien donc, s'il en est ainsi, qu'avez-vous à vous plaindre et à m'entretenir de pareilles vanités?

« O Māluṅkyāputta, quiconque dirait ne pas vouloir mener la vie religieuse à moins que le Bienheureux ne l'eût éclairci de l'un quelconque de ces points, il mourrait bien avant que le Bienheureux l'en eût éclairci.

« Et ce serait, ô Māluṅkyāputta, comme si un homme avait été blessé d'une flèche toute dégouttante de venin, et que ses compagnons, ses amis et ses parents s'empressassent à lui amener un médecin et un chirurgien; — mais que lui, il déclarât ne pas vouloir qu'on touchât à sa blessure, avant qu'il ne sût si celui qui l'avait blessé était un brâhmane, un prince, un paysan ou un artisan; — ou avant de savoir le nom de celui qui l'avait blessé, et le nom de son clan; — ou avant de savoir s'il était grand, ou petit, ou de taille moyenne; — ou avant de savoir s'il était de teint noir, ou jaune, ou basané; — ou avant de savoir de quel bois était l'arc, ou de quelle matière la corde de l'arc, ou si les plumes qui garnis-

saient la flèche étaient des plumes de vautour, de héron, de paon ou de faucon... »

Et les comparaisons dédaigneuses continuent, s'accumulent et se renforcent, toutes impliquant que le disciple a arrêté sa vue sur des objets indignes, ou du moins oiseux, qu'on ne lui répondra non plus qu'au fou qui, enveloppé par un incendie, s'amuserait à spéculer sur la nature du feu[1], et que le Bouddha enfin ne s'attarde point à enseigner pareilles choses, parce que... *unum est necessarium.*

« Qu'est-ce donc, ô Māluṅkyāputta, que je suis venu expliquer? J'ai expliqué la misère et l'origine de la misère, et annoncé la cessation de la misère, et enseigné le chemin qui mène à la cessation de la misère. Et pourquoi ai-je enseigné tout cela? Parce que cette doctrine est utile, qu'elle touche au fondement de la religion, qu'elle amène à sa suite la répugnance universelle, l'absence de désir, le repos, la sérénité, la connaissance, la sagesse suprême et le nirvāṇa. C'est pourquoi je l'ai enseignée. »

*
* *

Voilà le grand mot proféré, le drapeau noir du bouddhisme déployé, et en même temps, de par sa mystique vertu, nous voilà d'un seul coup transportés bien loin du positivisme. Mais en réalité nous en étions déjà, et depuis fort longtemps, sé-

1) C'est par un tout autre motif, — puisqu'il n'est point pessimiste, — mais c'est, somme toute, exactement dans le même esprit que Nietzsche écrit (*Humain, trop Humain*, trad. Desrousseaux, I, p. 27) : « Il est vrai qu'il pourrait y avoir un monde métaphysique; la possibilité absolue s'en peut à peine contester... Mais [de cette possibilité] on n'en peut rien tirer, bien loin qu'on puisse faire dépendre le bonheur, le salut et la vie, des fils d'araignée d'une pareille possibilité. Car on ne pourrait enfin rien énoncer du monde métaphysique, sinon qu'il est différent de nous, différence qui nous est inaccessible, incompréhensible; ce serait une chose à attributs négatifs. L'existence d'un pareil monde fût-elle des mieux prouvées, il serait encore établi que sa connaissance est de toutes les connaissances la plus indifférente; oui, plus indifférente encore que ne doit l'être au navigateur dans la tempête la connaissance de l'analyse chimique de l'eau. »

parés par un abîme de spéculation pure, et le lecteur n'a pas attendu mon commentaire pour s'en apercevoir. Tant se vérifie, toujours et partout, cette constatation irréfragable, que le bouddhisme n'a de commun avec les divers systèmes auxquels on serait tenté de le ramener, que ses conclusions superficielles et apparentes.

Envisageons en effet la situation respective du maître omniscient et du disciple en velléité d'hérésie. Celui-ci demande que le Bouddha le satisfasse sur les problèmes irrésolus ou lui fasse l'aveu de son ignorance. Dans ce dernier cas, que ferait le questionneur indiscret? renoncerait-il à la vie religieuse? ou se tiendrait-il pour satisfait d'avoir touché le tréfond de la science de son maître, et n'en demanderait-il pas davantage? S'il en était ainsi, ce serait lui le véritable positiviste, tournant résolument le dos à l'inconnaissable. Il est difficile de croire qu'il en soit venu à ce degré de détachement de la métaphysique; et pourtant l'on ne peut s'empêcher de remarquer que, dans ce prolixe et minutieux développement où toutes les alternatives sont prévues et ressassées, le disciple semble réserver sa décision, ne déclare pas expressément qu'il se retirera si le maître répond : « Que sais-je? » Mais le maître n'a pas même cette suprême ressource : il est le Bouddha; il ne serait pas le Bouddha, s'il ignorait quelque chose, lui qui — nous le verrons à l'instant — passe en savoir toutes les divinités. Et ce renfermé, qui en dit si long pour affirmer qu'il ne dira rien, l'appellerons-nous un sceptique raffiné qui doute de sa propre ignorance, ou un dogmatique convaincu qui fait mystère de ses dogmes? Ni l'un ni l'autre, sans doute; mais un médecin sûr de son art, qui ne veut pas perdre son temps en vains propos devant le lit d'agonie de son malade; tout ce que l'on voudra, enfin, excepté un stoïque positiviste, écartant du geste le problème qu'il a conscience de ne jamais pouvoir résoudre.

Car, chez celui-ci, l'élimination de l'inconnaissable est une méthode scientifique et peut être un superbe effort de résignation : il n'est pas impossible, il doit arriver parfois

qu'elle s'allie à un désir intime et profond de le pénétrer, qu'alors elle tiendrait en respect. Pour le bouddhiste, ces choses-là, connaissables ou non, ne valent pas qu'on s'en occupe, puisqu'elles sont sans intérêt pour le salut et la délivrance finale; la renonciation à la métaphysique n'est pas une règle imposée à l'intelligence par la limitation de la nature humaine, mais tout au plus affaire d'hygiène morale bien entendue, sagesse pratique qui redoute le temps perdu.

En veut-on une preuve de plus? On verra, jusque dans l'enseignement exotérique du Bouddha, une certaine méthode de dialectique, partout identique à elle-même, tantôt choyée, tantôt honnie, suivant qu'elle s'accommode ou non aux fins de sa doctrine.

« Jadis [1], au temps où Brahmadatta régnait à Bénarès, le Bôdhisattva naquit dans la famille d'un brâhmane de ce royaume. A l'âge requis, il quitta le monde et se mit à vivre dans la retraite, au milieu du Himâlaya; puis il redescendit dans la vallée du Gange, où il habita une hutte de feuillage, non loin d'un bourg important. Or un certain ascète errant, qui n'avait encore trouvé dans toute l'Inde personne pour lui tenir tête dans la dispute, passa par ce bourg et s'enquit s'il y trouverait quelqu'un à qui parler; et, informé de la présence du Bôdhisattva, il se rendit à sa demeure, entouré d'un grand concours de peuple, le salua et s'assit devant lui. « Voulez-vous, lui dit le Bôdhisattva, goûter de cette eau du Gange, parfumée des senteurs de la forêt? — Qu'est-ce que le Gange? répondit l'ascète, parlant avec volubilité dans sa fièvre d'argumenter. Le sable, est-ce le Gange? L'eau, est-ce le Gange? Cette rive-ci, est-ce le Gange? L'autre rive, est-ce le Gange? — Mon révérend, interrompit le Bôdhisattva, si vous supprimez le sable, et l'eau, et cette rive, et cette autre rive, comment y aurait-il un Gange? » L'ascète fut quinaud; il se leva et quitta la place. Et, après son

1) Jâtaka 244 = Warren, *op. cit.*, p. 153. Ici du moins le récit se départ de la diffusion habituelle, et l'on y peut même louer une certaine vivacité.

départ, son vainqueur — victoire peu chèrement achetée — ne manque pas de faire aux assistants une homélie sur sa sottise, son aveuglement et son infatuation.

Qu'a-t-il donc fait, ce pauvre ascète? Rien que d'assez banal, en vérité ; rien, en tout cas, que le Bouddha ne s'arroge le droit de faire constamment, et avec la prolixité la plus complaisante, à tout coup qu'il s'agit pour lui d'asseoir sa doctrine fondamentale. « Tes cheveux, dit-il à l'adepte, sont-ils ton moi? — Non. — Et tes sourcils? — Non », etc. Suit une interminable énumération de tous les organes du corps humain, recensés du haut en bas... « Tous ces organes, dont aucun à part n'est ton moi, peuvent-ils, réunis ensemble et totalisés, constituer ton moi? — Non. —La forme est-elle ton moi? — Non. — Et la sensation? — Non. » Suit une énumération également fastidieuse de ce que la psychologie écossaise appelle les facultés de l'âme humaine. « Toutes ces facultés, dont aucune à part n'est ton moi, » etc., comme plus haut. « Donc tu n'as point de moi. » En quoi l'ascète mérite-t-il d'être repris et humilié, qui n'argumente pas avec moins de correction ni d'élégance?

Ah ! voici : l'ascète n'argumente point à faux, sans doute, mais hors de propos. Cela est oiseux, encore une fois : il importe infiniment à l'homme, pour son salut, d'être convaincu qu'il n'a point de moi ; il lui est tout à fait indifférent, dans cette vue, de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas un Gange. L'utilité pratique au regard de la grande et définitive libération, telle est la vraie et l'unique mesure de la légitimité de nos raisonnements, de nos recherches et de nos connaissances.

*
* *

C'est à cette banqueroute intellectuelle qu'aboutit la doctrine qui avait débuté par proclamer la souveraineté de la science : tous nos maux, disait-elle, procèdent de la seule ignorance ; savoir, c'est se libérer ; savoir, c'est être heureux ; et, parce qu'elle a fait de la science, non le pur et austère aliment de l'esprit avide de vérité, — de toute vérité, même

apparemment inutile ou nuisible ! — mais la panacée du cœur souffrant du mal de vivre, la science méconnue s'est vengée en se dérobant et ne lui laissant d'elle qu'un vain fantôme. Ixion, lui aussi, s'était cru aimé de la reine des dieux et n'avait étreint que la nuée.

On ne fait point à la science sa part. On ne dit pas, délibérément et d'emblée : « J'apprendrai ceci, parce que ceci est utile; je veux ignorer cela, parce que cela ne sert à rien ». La science est une : ce n'est jamais impunément qu'on la mutile.

Ce n'est pas impunément non plus qu'on s'en exagère la vertu, qu'on la croit capable de rendre les hommes meilleurs ou plus heureux. Science et bonheur sont, sinon deux termes incompatibles, du moins deux quantités d'ordre différent et parfaitement insuperposables. Qui croit ainsi l'exalter la rabaisse encore, car il n'en comprend pas la vraie grandeur.

Et c'est le châtiment d'une doctrine qui recherche la vérité, non pour elle-même, mais pour s'en faire un instrument de règne ou une voie de salut, — soit d'échouer misérablement dans cette partie au moins de son programme, — soit de mentir à ses prémisses, en finissant par implorer humblement le secours de ces métaphysiques surannées qu'elle avait écartées et prétendu remplacer.

Le bouddhisme n'y a pas failli. Il n'y pouvait faillir. Il lui fallait tôt ou tard, ou périr, ou satisfaire de son mieux les nobles curiosités de l'au-delà qu'avait suscitées, sous sa forme dernière et la plus parfaite, la sagesse absconse des écoles brâhmaniques. Après donc avoir proscrit de très haut les problèmes ardus où elle se complaisait, le voici qui y revient de lui-même, par un chemin à peine détourné, et, à vrai dire, n'ergote plus que sur ce que nous appellerions en jargon parlementaire « la position de la question ».

Il advint un jour[1] qu'un prêtre de la sacrée congrégation se posa cette question : « Où est-ce donc qu'il y a cessation

1) *Dīgha-Nikāya*, XI, 67 (*Kevaddha-Sutta*) = Warren, *op. cit.*, p. 308.

complète des quatre éléments qui nous sont perceptibles, terre, eau, feu et vent? ». Il est presque superflu de faire observer que la formule revient à celles de la continuité, de l'éternité et de l'infinité de la matière, qui ont été sans réserve éliminées du domaine de la spéculation bouddhique. Ce prêtre aventureux n'en est pas moins suivi avec sympathie, dans les pérégrinations étranges et lointaines qu'il entreprend à travers l'immensité des mondes célestes, à la recherche d'une solution de ses doutes. Il la demande successivement, — et toujours, cela va sans dire, dans les mêmes termes infatigablement répétés, — à tous les dieux, à toutes les classes de dieux, jusqu'à ceux de la Cour de Brahma, qui le renvoient à Brahma lui-même, non sans lui avouer, au surplus, qu'ils ne savent où est Brahma ni de quoi il est présentement occupé. Lorsque enfin il l'a trouvé et lui a posé sa question, Brahma lui répond : « Je suis Brahma, le Grand Brahma, l'Être Suprême, l'Insurpassé, Celui qui voit tout, le Directeur, le Seigneur de l'Univers, le Fabricateur, le Créateur, le Chef, le Vainqueur, le Régulateur, le Père de tous les êtres qui ont été et qui seront [1]. »

« Je ne vous demande pas, mon ami, si vous êtes Brahma, le Grand Brahma », etc., objecte le tenace religieux, et il revient à sa question. « O prêtre, répond cette fois le dieu, les dieux qui composent ma cour sont convaincus que Brahma sait toutes choses, voit toutes choses, a pénétré toutes choses : c'est pourquoi je ne t'ai point répondu en leur présence. Mais je ne sais pas du tout, ô prêtre, en quel lieu il y a cessation complète des quatre éléments perceptibles, terre, eau, feu et vent. Tu as forfait et péché, ô prêtre, en quittant le Bienheureux et cherchant ailleurs la solution de ta question. Retourne-t'en auprès de Lui, pose-Lui ta ques-

1) Ici la naïveté recherchée de la composition tourne au coq-à-l'âne, et la réponse du questionneur, avec son sérieux burlesque, ne serait pas déplacée dans une comédie. Tout cela, en effet, ne va pas sans quelque malice : il s'agit de mettre en relief l'égoïstique ignorance des dieux du brâhmanisme que confondra le savoir universel du Bouddha.

tion, et, comme le Bienheureux te répondra, ainsi crois! »

Voilà donc la science brâhmanique mise à quia, et son dieu lui-même en fait paisiblement l'aveu. Mais le Bienheureux, à son tour, que va-t-il répondre? Se récusera-t-il, ainsi qu'il l'a fait tout-à-l'heure, non sur ce qu'il est incompétent, mais sur ce que la question n'a pas de raison d'être? Point du tout : il l'accepte, il est en mesure de la résoudre, il la résoudra; il se borne à faire observer qu'elle était mal posée, et il la rétablit. Il fallait demander (en vers) : « Où est-ce que l'eau, où est-ce que la terre, — et le feu, et le vent ne trouvent plus aucune assise? — Où est-ce que long, où est-ce que court, — et fin et gros, et bien et mal, — et où est-ce que nom et forme cessent — et s'abîment dans la nihilité absolue? ».

Réponse : « Dans la conscience invisible et infinie ».

En vérité, était-ce bien la peine de fermer si bruyamment la porte à la métaphysique, pour la lui rouvrir ensuite si large? En la proscrivant, par une réaction probablement haineuse contre les abstractions de quintessence de la philosophie orthodoxe, le bouddhisme s'était cru éminemment logique et pratique. On voit, tout au contraire, combien, en lui faisant de prime abord sa place, il se serait épargné d'incohérences, de témérités et de faux départs.

*
* *

En somme, le bouddhisme est incontestablement une tentative de « table rase » positiviste contre la spéculation métaphysique des écoles brâhmaniques qu'il a combattues. Mais, ni dans son principe, ni dans sa méthode, ni à plus forte raison dans son ultime aboutissant, cette construction artificielle ne ressemble à aucun des systèmes plus ou moins nuancés de positivisme qu'a édifiés l'Occident grec, latin ou moderne.

V. Henry.

Sceaux (Seine), 5 janvier 1901.

COUP D'ŒIL

SUR L'HISTOIRE DU BOUDDHISME AU JAPON

AU POINT DE VUE DE LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE

Mémoire lu en séance de section au Congrès International d'Histoire des Religions, le 5 septembre 1900.

L'histoire du Bouddhisme au Japon date de l'an 552 après J.-C. Elle comprend donc une période de 1349 ans.

L'étude de l'histoire des doctrines et des temples bouddhistes est très étendue, et est très intéressante pour ceux qui s'occupent de l'étude des religions.

L'influence du Bouddhisme sur la morale et sur la société du Japon est très grande; notre littérature et nos beaux-arts en fournissent des témoignages nombreux. On peut comparer le Bouddhisme au Christianisme qui a eu beaucoup d'influence sur les sociétés et les arts en Europe.

Nos historiens sont unanimes à reconnaître qu'on ne peut guère comprendre que les deux tiers de l'histoire de la civilisation du Japon si l'on n'étudie pas au préalable l'histoire du Bouddhisme.

Il y a quarante ans déjà que le Japon ouvrit ses ports au commerce étranger, mais il est à croire que si nous ne nous étions pas occupés de la culture spirituelle, nous n'aurions probablement pas pu comprendre la civilisation européenne. Si cette idée est juste, il faut dire que nous le devons au Bouddhisme.

Il est impossible de détailler toute l'histoire du Bouddhisme japonais dans ce discours, et ce n'est pas non plus mon intention. Cependant, si nous jetons un coup d'œil au point de

vue philosophique sur l'histoire du Bouddhisme japonais qui dure depuis si longtemps, nous voyons que cette religion ne manque ni de goût ni d'unité, mais qu'au contraire elle forme un même tout uni comme les veines du corps ou les anneaux d'une chaîne. En un mot, mon intention est d'expliquer ici que l'histoire du Bouddhisme du Japon est une histoire vivante, une véritable évolution et une manifestation psychologique de l'idée religieuse dans le monde.

Je ne m'occuperai pas maintenant de savoir si la philosophie de l'histoire existe ou non, mais permettez-moi cependant de présumer l'existence de cette théorie, afin de pouvoir avancer mon argument.

Je crois, en principe, que l'univers et l'individu sont identiques, et que leur seule différence n'est qu'une relation de macrocosmes et de microcosmes, parce que l'histoire de la longue durée de l'univers et celle de la vie courte de l'individu présentent les mêmes phénomènes dans leurs développements.

C'est ainsi que la grande aiguille d'une horloge se meut de la même façon que la petite aiguille, mais qu'il faut plusieurs tours de celle-là pour produire un seul tour de celle-ci.

La même raison nous permet de comparer toute une période de l'histoire de l'univers avec la vie d'un individu.

Herder compare quelque part l'époque de l'Orient ancien à la naissance, celle de l'Égypte à l'enfance, celle de la Grèce à la jeunesse, celle de Rome à la virilité, et celle de la Chrétienté à la vieillesse. Bien que cette comparaison soit un peu arbitraire et contournée, je la trouve très convenable pour bien faire voir l'esprit à toute époque de l'univers.

Je classerai les différentes époques de l'histoire du Bouddhisme japonais comme il suit, et pour chacune d'elles, je donnerai les divers changements et les singularités qui la caractérisent :

Époque de l'enfance = Époque de Nara.
Époque de la jeunesse = Époque de Heian.

Époque de la virilité = Époque de Kamahoura.
Époque de la maturité = Époque des guerres civiles.
Époque de la vieillesse = Époque de Tokougawa.

I

ÉPOQUE DE L'ENFANCE

Depuis l'introduction du Bouddhisme jusqu'à l'époque de Nara (552-793).

Le roi de Koudara, ancien royaume de la Corée, ayant offert quelques images du Bouddha et quelques livres sacrés du Bouddhisme à l'Empereur Kinmio, l'an 552 après J.-C., c'est à ce moment que le Bouddhisme pénétra dans l'empire du Japon. Ce fut le Prince Shotokou qui, le premier, répandit les idées bouddhistes dès l'apparition de cette religion au Japon, qui les propagea et les encouragea.

De même que l'histoire du Christianisme rappelle le nom de l'Empereur Constantin le Grand et l'histoire du Bouddhisme indien le nom de l'Empereur Asoka, de même l'histoire du Bouddhisme japonais évoque celui du Prince Shotokou.

De plus nous devons ajouter ce qui suit :

L'Empereur Constantin le Grand adopta le Christianisme, par politique, tandis que le Prince Shotokou cultiva le Bouddhisme uniquement par dévotion au Bouddha. Il n'était pas seulement un dévot ardent; il était aussi un grand savant en même temps qu'un propagateur zélé du Bouddhisme; c'est pourquoi nous pouvons dire qu'il est vraiment le fondateur du Bouddhisme au Japon, et nous trouvons qu'il a beaucoup de rapports avec le Prince Siddhârtha (Gautama Bouddha), le fondateur du Bouddhisme.

Dans la constitution organisée par le prince Shotokou, il y a un article disant que tout le monde devait croire au Bouddha.

Dans l'enfance, le développement physique du corps humain

se fait très rapidement; de même, dès l'introduction du Bouddhisme dans notre pays, on vit plusieurs temples immenses, qui sont le corps de la religion, se construire dans la ville de Nara, et l'on vit également un grand nombre de personnes se faire prêtres et religieuses et obtenir l'autorisation d'habiter dans ces temples dont dépendaient tous les autres temples bouddhistes du Japon.

Mais comme nous ne pouvons nous-mêmes concevoir nos idées pendant notre enfance, nos bouddhistes de cette époque primitive reçurent, eux aussi, les doctrines religieuses de plusieurs prêtres étrangers zélés, et érudits, Yéikwan, Oôshô, Kanjin, qui vinrent de la Corée et de la Chine en courant beaucoup de risques.

Comme l'enfant est imitatif, nos premiers bouddhistes adoptèrent les théories des sectes étrangères sans aucune espèce de modification, de sorte qu'il n'y eut aucune originalité à cette époque-là.

Comme l'enfant est d'un caractère volage et que son attention ne reste pas fixe, nos bouddhistes primitifs n'adhérèrent pas à une secte en particulier; ils introduisirent librement plusieurs nouvelles sectes de la Chine, de sorte que dès le début il y en eut six différentes : celles de Hosso, Sanron, Kusha, Jojitsou, Ritsou, et Kégon.

Il est à remarquer que, dans l'enfance, on considère comme plus important le développement des cinq sens que celui de la réflexion mentale ; de même, les bouddhistes de l'époque primitive furent plus respectueux des prières et du rituel que de la méditation et de la solitude, et c'est pourquoi, dès cette époque, les charités publique et privée sont déjà bien développées au Japon.

On peut donner un bon exemple de ce phénomème en citant l'histoire du vaste temple de Shi-ten-no-dji (littéralement temple des quatre régents) que le Prince Shotokou établit l'an 587 après J.-C.

Ce temple n'était pas seulement un grand édifice ; en effet, il se composait de quatre sections : orphelinat, hôpital, phar-

macie gratuite et chapelle, et tout ce grand système fut créé par le Prince Shotokou. Il est donc plutôt étonnant de trouver un temple aussi complet à une époque aussi ancienne.

Un peu plus tard, l'empereur Shomou, qui était un fervent du Bouddhisme, établit un temple à la tête de chaque province de son royaume et introduisit ainsi l'origine du système paroissial du Bouddhisme. La reine Komyo était également une grande dévote du Bouddha et une personne très charitable. On dit que pour remercier le Bouddha des faveurs qu'il lui avait accordées, elle donnait gratuitement tous les jours un bain à un grand nombre de pauvres et qu'elle nettoyait elle-même leurs corps avec l'aide de ses subordonnées.

De cette façon la fondation du Bouddhisme japonais fut faite par des mains impériales, et ses doctrines se propagèrent rapidement dans tout l'Empire.

II

ÉPOQUE DE LA JEUNESSE

Époque d'Heian (798-1178 après J.-C.).

La cour impériale de Nara avait laissé se développer plusieurs espèces de pratiques corrompues, et en même temps le Bouddhisme de Nara était également altéré, car il y avait beaucoup de gens se conduisant contrairement au principe de la religion.

L'empereur Kammou proposa la réforme de la cour impériale et avec son grand talent, l'an 794 après J.-C., il transportait sa capitale à Kyoto (Heian). L'Empereur, qui prenait toujours des décisions excellentes, voulut que le Bouddhisme fût réformé et semblable, en théorie, à celui professé à la cour impériale. Un prêtre d'un grand talent et d'une science profonde, nommé Dengio, opéra la réforme des temples bouddhistes et fut aidé par l'Empereur dans cette œuvre de

réforme. Après un séjour en Chine où il était allé étudier la religion de Bouddha, il revint au Japon, fit reconnaître la secte de Tendai et fonda le temple d'Enriakouji au sommet de la montagne de Hiei, l'an 798 après J.-C., et en fit le centre de tous les temples bouddhistes du Japon.

Il y eut aussi un autre prêtre nommé Koukai (Kôbô-daishi) aussi cultivé et aussi intelligent que Dengio. Pendant sa jeunesse, il avait parcouru tout le Japon ; plus tard, il était allé en Chine pour compléter ses études et, quand en il en revint, il fit à son tour reconnaître la secte de Shingon.

Il fonda le temple de Kongoji, sur la montagne de Koya, l'an 816 et il en fit le centre de tous les autres temples du Japon. Ce temple fut construit dans les mêmes proportions et les mêmes dimensions que celui d'Enriakouji et les relations de Koukai avec l'Empereur Saga furent aussi intimes que celles de Dengio avec l'empereur Kammou.

De cette façon, le Bouddhisme japonais dont le centre était Nara, subit une tranformation complète, et il y eut dès lors deux grands sectes, Tendai et Shingon, dont les temples situés sur les monts Hiei et Koya devinrent les métropoles chargées de contrôler tous les autres temples du Japon.

Laissez-moi à présent expliquer pourquoi nous comparons le Bouddhisme de cette époque à la jeunesse et citer quelques singularités.

Quand nous arrivons à l'âge de la jeunesse, notre esprit devient vigoureux et est capable d'acquérir des connaissances.

Il en fut ainsi des bouddhistes d'alors. Par exemple, ils ne se contentèrent pas de suivre les leçons des prêtres coréens ou chinois comme à l'époque de Nara, mais voyagèrent tout de suite à travers le Japon ; quelques-uns d'entre eux allèrent même jusqu'en Chine pour compléter leurs connaissances, et à cette époque, ce voyage ne se faisait qu'avec beaucoup de dangers.

Le prince impérial Shinnio, lui aussi, fit le voyage de Chine pour y rechercher certains documents inconnus au Japon,

mais la mort vint le surprendre dans le pays de Raus, alors qu'il faisait route pour l'Inde.

A cette époque presque tous les temples se trouvaient dans les montagnes, et les prêtres vivaient très strictement et très saintement, s'abstenant du mariage et de la viande.

Pendant la jeunesse, notre développement mental et intellectuel est très accentué. Les deux sectes de Tendai et de Shingon étaient beaucoup plus avancées au point de vue théorique qu'au point de vue des questions sociales comme la charité, et il y a ceci de particulier pour ces deux sectes, c'est qu'on y cultivait l'idée philosophique.

La particularité qui caractérise le plus l'époque de la jeunesse, c'est que nous produisons aussi un peu de nous-mêmes. De même, ces deux sectes ne se contentèrent pas d'imiter absolument celles de la Chine, mais eurent aussi quelque originalité : elles exposèrent l'idée profonde du Bouddhisme, et entreprirent de créer une religion japonaise ayant l'esprit et le caractère national.

A l'époque de Nara, il y eut souvent rivalité entre les bouddhistes et les shintoïstes, mais à l'époque d'Heian on proposa d'harmoniser ces deux religions et l'on parvint enfin à fondre le Shintoïsme dans le Bouddhisme. C'est là une caractéristique du Bouddhisme de cette époque-là. Les prêtres habitaient dans les montagnes, dans une solitude absolue, comme les moines européens du moyen âge retirés au fond de leurs couvents. Nous appellerons le Bouddhisme pratiqué à cette époque de prospérité d'Heian (Kyoto) le Bouddhisme d'Heian.

III

ÉPOQUE DE LA VIRILITÉ

Époque de Kamakoura (1174-1331 après J.-C.).

La fin de la cour impériale d'Heian fut troublée par la longue lutte des deux grands partis de Taira et de Minamoto.

Tout guerrier appartenait à l'un ou à l'autre. Les deux familles luttèrent en se maintenant debout face à face, et pendant que l'une, toute puissante à la cour impériale, occupait le pouvoir, l'autre était poursuivie, et obligée ainsi à continuer la lutte.

Aussi la vie devint-elle dure et triste ; dans l'atmosphère régnait un esprit de pessimisme, et l'on peut comp[illegible] cette époque avec celle qui précéda la Réforme de la reli[illegible] en Europe et pendant laquelle l'on vit la guerre, la pes[illegible] et autres calamités se répandre. Comme en Europe le pessimisme inspira « La Danse macabre » (ce nom, paraît-il, venant de ce que les artistes représentaient des images de squelettes dansant), de même aussi, la littérature japonaise de ce temps fut absolument pessimiste.

Dans une époque aussi troublée il était nécessaire de guérir le pessimisme par la force de la religion, mais la religion elle-même était assimilée à l'esprit de l'époque, et parmi les prêtres des temples de Hieizan et de Koya, il y en eut qui composèsent une troupe militaire et qui prirent part aux guerres civiles. Tout le monde tomba de plus en plus profondément dans la dépression, et il devenait indispensable, pour se sauver, de découvrir une nouvelle lumière religieuse.

Depuis les temps les plus anciens, on remarque que tout religieux, avant de trouver le salut dans la religion, subit une dépression mentale. Bouddha accomplit de rigoureuses pénitences pendant douze ans, et quand il fit sa dernière méditation sous l'arbre de Bodhi (le *Ficus religiosa*, arbre sacré des Bouddhistes), il fut assailli par un démon ; Jésus-Christ pendant longtemps erra dans un désert conduit par Satan, et Mahomet eut le cœur si troublé qu'il devint presque fou. La société du Japon se trouvait alors dans la dépression, mais, à partir du jour où Minamoto Yoritomo fonda le Shogounat, dans la ville de Kamakoura, l'an 1186 après J.-C., cet état de dépression disparut et fut remplacé par une nouvelle religion d'une grande perfection et s'appropriant bien

aux sociétés. C'est pourquoi nous appelons cette époque, l'époque de la virilité.

C'est à l'âge de virilité, c'est-à-dire de trente à quarante ans que notre âme est le plus forte et le plus exempte de doutes[1], C'est à trente ans que Gautama Bouddha arriva à la dignité de Bouddha ; Jésus-Christ commença sa prédication à l'âge de trente ans ; Luther, Calvin et Loyola avaient également de trente à quarante ans quand ils commencèrent à propager leurs doctrines[2].

Notre Bouddhisme arrivait justement à l'époque de sa virilité, âge où notre intellect, notre sentiment et notre volonté sont parfaitement développés et où nous pouvons découvrir le secret du cœur humain[3].

1) La secte de Rinzai fondée par Yeisai (1191) et la secte de Sodo, fondée par Doghin (1227) nous sont une preuve que l'intellect est déjà aussi parfaitement mûr que possible et qu'il est arrivé à la hauteur de l'intuition.

2) La secte de Jodo, fondée par Ghinkou (1174) et la secte de Shin, fondée par Shinran (1220) nous sont une preuve que le sentiment est déjà mûr si parfaitement, qu'on a confiance dans la miséricorde du Bouddha, tout comme les chrétiens ont l'amour de leur Dieu. Il est à remarquer que Shinran abolit la distinction qui existait entre les laïques et les ecclésiastiques, et permit aux prêtres de se marier et de faire usage de viande, afin d'enrayer la tendance qu'on avait alors pour l'isolement. C'est d'ailleurs ce que fit Luther lors de sa réforme.

3) La secte de Nitchiren fondée par Nitchiren (1261) nous est une preuve que la volonté était arrivée à la hauteur de la force et du courage. On ne peut pas, en effet, trouver dans les sectes du Bouddhisme une autre secte comme celle-là qui résista à plusieurs persécutions et qui ne consentit à se soumettre à aucune oppression. Depuis, nous eûmes à enregistrer le nom d'un grand nombre de martyrs, dont la plupart provinrent de cette secte.

Le Bouddhisme japonais était donc complet à cette époque : il possédait l'intellect, le sentiment et la volonté parvenus à leur maturité. Je n'hésite pas à dire très catégoriquement que notre Bouddhisme était alors la plus complète de toutes les religions du monde, et je serais bien heureux de voir cette question étudiée par ceux qui s'intéressent à l'étude des religions.

IV

ÉPOQUE DE LA MATURITÉ

Époque des guerres civiles (1332-1602).

Depuis l'époque de Kamakoura il ne se forma dans notre Bouddhisme aucune autre nouvelle secte. Mais de même qu'à l'âge de la maturité (de 40 à 50 ans) l'on essaie de conserver les forces que l'on a acquises, nos bouddhistes s'occupèrent de propager et de développer les doctrines fondées et établies et de solidifier les bases de leurs temples. Donc, à cette époque, nous avions un grand nombre de prêtres excellents dans chaque secte établie à l'époque de Heian et de Kamakoura, et ceux-ci se distinguèrent par leur mode de propagande.

Nous pouvons citer quelques prêtres qui eurent un grand renom, tels que Shinjo dans la secte de Tendai, Bouzan dans celle de Shingon, Ikkyou dans celle de Rinzai et Rennio dans celle de Shin. Ce dernier (Rennio) surtout était un propagateur zélé sans rival qui fonda le temple de Hongwanji qui est certainement de tous les temples bouddhistes le plus fameux et le plus prospère.

Ce fut grâce aux prêtres que, pendant les troubles des guerres civiles, la littérature ne fut pas perdue, et ce fut par leur courage et leur travail que l'éducation put être complétée. On peut dire qu'à cette époque l'esprit religieux travaillait et se faisait sentir très vivement dans toute la société du Japon.

V

ÉPOQUE DE LA VIEILLESSE

Époque de Tokougawa (1602-1867).

L'an 1609 après J.-C., quand Tokougawa Iéyasou soumit tous les daimios ou princes du Japon et prit le titre de Sho-

goun ou Commandeur en chef héréditaire, il reconnut absolument que la religion est une chose nécessaire à l'administration d'un pays; il affermit alors les fondements des temples, compléta le système des paroisses en leur donnant sa protection, et on peut à ce point de vue le comparer très justement à Charlemagne qui établit solidement les bases du Christianisme en Europe.

Iéyasou et ses successeurs firent comme Charlemagne qui respectait la religion et mit toute son énergie à la propager et qui, pour les protéger, plaça tous les temples sous sa puissance politique.

Les Shogouns protégèrent généreusement les temples, les placèrent sous leur puissance politique et s'attachèrent à faire aimer les prêtres de la nation.

Le résultat fut celui-ci : c'est qu'il fut impossible de trouver un seul endroit dépourvu de temple et de trouver un homme n'appartenant pas à une secte quelconque de la religion.

Le Bouddhisme de cette époque eut alors beaucoup de ressemblance avec le système paroissial de l'Europe au moyen âge dont l'organisation des ordres était si remarquable. Laissez-moi citer à présent quelques exemples frappants de l'état du Bouddhisme à cette époque.

Il était de règle, pour les prêtres, de prêter chaque année devant leurs paroissiens, un serment religieux (contre les religions étrangères); un prêtre émettant une opinion étrangère à la religion ou ayant eu une mauvaise conduite était puni par la loi.

Chaque secte possédait un séminaire pour l'instruction des jeunes prêtres.

Quand une chose est organisée d'une façon complète au point de vue matériel, elle reste d'abord stationnaire, perd ensuite un peu de sa force et toute activité cesse bientôt entièrement. Pendant que les prêtres qui habitaient tranquillement leurs temples s'occupaient à étudier et à conserver leurs livres sacrés, les paroissiens perdaient peu à peu la foi vive et n'assistèrent plus qu'aux cérémonies.

L'état du Bouddhisme ressemble étrangement alors à l'état religieux de l'Europe pendant le moyen âge, et c'est pourquoi nous appelons l'époque de Tokougawa l'époque de la vieillesse.

VI

LE BOUDDHISME DEPUIS LA RESTAURATION DE 1868 ET SON AVENIR.

Un grand mouvement se produisit lors de la Restauration de 1868 ; toutes les sociétés du Japon se réveillèrent de leur sommeil léthargique ; l'air stagnant qui régnait fut renouvelé et la religion sortit comme d'un long rêve. Il faut remarquer que la Restauration de 1868 fut critiquée en politique par ceux qui n'étaient pas partisans du mouvement étranger ; elle était cependant le résultat d'une bonne politique qui voulait ouvrir le Japon au commerce international, et se lancer dans la voie de la civilisation.

Le même résultat se produisit en ce qui concerne notre religion.

Au commencement de la Restauration, le Bouddhisme eut à soutenir la lutte contre le principe anti-étranger (car le Bouddhisme est d'origine étrangère), mais aujourd'hui règne un grand esprit de rénovation du Bouddhisme.

Quelques détails sur cette question ne seront pas inutiles. Au moment de la Restauration, le Bouddhisme fut, pour ainsi dire, renversé par le Shintoïsme et il semblait que cette dernière religion fût devenue la maîtresse. Mais, en 1875, le Bouddhisme sortait de l'état précaire où il se trouvait et développait de plus en plus sa puissance et son indépendance.

Depuis la Restauration, divers missionnaires chrétiens vinrent pour propager le Christianisme, mais leur influence fut plutôt faible, n'eut que peu de succès et leurs efforts ne servirent guère qu'à activer davantage la renaissance du Bouddhisme.

En 1883, l'association des bouddhistes devint autonome ; en 1889, notre gouvernement par la Constitution nous garantit la liberté de la foi religieuse ; la même année (1889), le gouvernement présenta à la Chambre des Pairs une loi concernant la religion pour fixer la position légale des sectes et des temples, mais malheureusement cette loi, par suite de son imperfection, ne put pas passer. Depuis la Restauration les études du sanscrit, du Bouddhisme, de l'histoire du Bouddhisme, de la science et de la philosophie des religions et des lois sacrées, deviennent très en faveur, et nous voyons aujourd'hui une tendance très accentuée à revivifier la croyance et la foi. L'Association des Jeunes Bouddhistes du Japon projette de réunir les jeunes gens pour faciliter leurs études, l'Alliance des Bouddhistes japonais projette elle aussi la réunion des paroissiens des différentes sectes, et nous avons commencé enfin à faire de la propagande à l'étranger ; nous sommes encouragés de plus en plus chaque jour dans cette poursuite charitable en même temps que sociale.

Telle est la situation actuelle de notre Bouddhisme.

L'histoire suit toujours la même route.

Quand un aïeul termine sa vie, son petit-fils la commence ; de même, l'époque de Tokougawa ou époque de la vieillesse du Bouddhisme se termine au moment où la seconde phase, autrement dit, la deuxième enfance de cette religion recommence. Le XXe siècle sera sûrement l'époque de la renaissance du Bouddhisme japonais ; mais il faut que notre nouvelle enfance se joue sur le théâtre international ou universel.

Je crois que ce coup d'œil jeté sur les changements du Bouddhisme dans notre histoire nationale aura une heureuse influence dans l'avenir. Nous voyons prospérer avec plaisir, en Europe, l'étude des religions, l'étude du sanscrit et celle du Bouddhisme. Nous sommes très reconnaissants de constater le résultat de ces études, mais nous avons encore quelque chose à demander aux personnes que ces études intéressent.

Toutes les sectes du Bouddhisme japonais furent fondées sur la doctrine du Mahâyâna (doctrine qui consiste à arriver au but en considérant la non-existence de chaque chose) ; cette religion demande une croyance très vive ; c'est une religion pratique ; elle répond au caractère de notre nation depuis 1350 ans, et aujourd'hui elle est répandue dans une population de quarante millions d'habitants.

La philosophie qu'elle enseigne, le dévouement qui la caractérise et le grand nombre de ses adhérents démontrent son importance.

Nous croyons, qu'il est de notre devoir d'attirer l'attention du public sur cette religion et nous prions ceux qui s'intéressent aux sciences religieuses de ne point en négliger l'étude.

N'étudiez pas notre Bouddhisme comme une ancienne religion et dans le seul but de satisfaire votre curiosité ; mais étudiez-le comme une religion vivante, comme une religion d'aujourd'hui même et, puisque nous sommes dans la seconde enfance de cette religion universelle du xxe siècle, aimez-la comme on aime un si jeune enfant, nous vous en serons reconnaissants, pour le bonheur de l'humanité et la manifestation de la vérité.

J. TCHICADZUMI[1].

1) *Note du Bureau :* M. Tchicadzumi est directeur de l'Association des Jeunes Bouddhistes du Japon. Il représentait au Congrès le temple de Higashi Hongwanji.

L'ÉTAT ACTUEL

DU BOUDDHISME JAPONAIS

Mémoire lu en séance de section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

Cette simple note n'a pour but que de présenter les points essentiels de l'état actuel du Bouddhisme japonais.

On divise l'histoire de notre religion depuis son introduction de Corée au Japon en l'an 551 de l'ère chrétienne jusqu'à nos jours en cinq périodes, et c'est de cette cinquième période commençant avec notre ère de Meiji, c'est-à-dire avec notre restauration que je désire, Messieurs, vous dire quelques mots. Cette période n'embrasse encore qu'un espace de trente-trois ans. A la fin du règne de Tokougawa, des partisans du Shintoïsme et du Confucéisme mirent en avant l'idée du relèvement de la souveraineté impériale, alors que l'amiral américain Perry venait nous demander d'entrer en relations commerciales. Ce fut là le motif du renversement du gouvernement Shogounal et l'empereur recouvrait ainsi sa souveraineté dont depuis trois cents ans l'avait dépouillé la famille Tokougawa. Une grande révolution s'accomplit alors chez nous : tout est changé et le Bouddhisme lui aussi est fortement atteint.

Au temps des Shogouns le Bouddhisme exerçait pour ainsi dire le monopole de la religion : toute autre était prohibée; shintoïstes et confucéistes, sans aucune exception de personnes, étaient sous la dépendance et à la merci des bouddhistes. Les prêtres bouddhiques alors s'habillent bien, se nourrissent et se logent de même; le

monde les reçoit avec respect, leurs sectes rivalisent les unes avec les autres pour les dignités et la magnificence de leurs temples, mais ils ne font guère rien pour la propagation de leur doctrine. Jaloux de la position prépondérante et du luxe des prêtres bouddhiques et prévoyant le relèvement de la souveraineté du Mikado, les shintoïstes et les confucéistes ouvrirent la lutte contre le Bouddhisme. Le respect envers la maison impériale et le mépris de l'étranger firent attaquer le Bouddhisme et même le Confucéisme comme étant des dogmes étrangers. Dès que notre empereur eut ressaisi le pouvoir en 1867, il rendait un arrêt qui séparait et affranchissait le Shintoïsme du Bouddhisme et il interdisait aux prêtres bouddhiques le ministère shintoïque qu'ils pouvaient avant exercer concurremment, leur ordonnant, s'ils voulaient se consacrer au culte de Shinto, de se faire laïques, et il faisait également reprendre l'habit laïque aux princes devenus prêtres. Le gouvernement de Meiji établissait en même temps au-dessus des huit ministères un bureau appelé Shingui Kwan ou bureau du Shintoïsme; après quoi il créait des missionnaires officiels chargés de propager le Shintoïsme. L'an 3 de l'ère du Meiji (1870), le Mikado décrétait un nouveau régime sur la religion et la politique: la nouvelle église prenait le nom de Grande Doctrine et les missionnaires officiels recevaient le titre de docteur et étaient répartis en cinq classes, les préfets et secrétaires des départements étant pris parmi eux. Un laïque désirait-il propager le dogme de Shinto suivant ses facultés, il se voyait aussitôt nommé secrétaire ou sous-secrétaire, ce qui était parfaitement déraisonnable.

En 1871, le Shingui ou bureau de Dieu est élevé au rang de ministère et les relations entre le Bouddhisme et le gouvernement sont entièrement rompues: le sanctuaire de la maison impériale est fermé, la fête bouddhique de l'empereur supprimée et la statue de Bouddha de l'église impériale transportée dans un autre temple hors de la résidence souveraine. Non seulement alors tous les titres honorifiques appartenant aux temples bouddhiques sont prohibés, mais

aussi ils voient leurs biens fonciers confisqués par le gouvernement. Chose assez curieuse à noter, tous les bonzes s'inclinèrent sans une velléité de résistance devant ces ordres, et pourtant quelle juste raison pouvait-on invoquer pour mettre ainsi la main sur ces propriétés foncières? Aucune assurément.

En 1872, le gouvernement retirait aux prêtres bouddhistes tous leurs titres hiérarchiques et pour les mieux faire rentrer dans les rangs de la société, ils durent abandonner leurs noms de religion et reprendre celui de leur famille. Le décret abolissait aussi la prescription religieuse établie dans toutes les sectes, excepté celle de Shin Shû, interdisant aux prêtres de se marier et de manger du poisson et de la viande. On ferme tous les temples sans fidèles ni prêtre titulaire, sauf les métropolitains, et l'on défend aux bonzes formellement de quêter.

En 1874, la crémation qui depuis l'introduction du Bouddhisme au Japon était entrée dans les habitudes, est supprimée et dans tous les départements un grand nombre de temples sont détruits sans motif par les partis anti-bouddhistes. Comme raison de l'interdiction de la crémation, on invoquait l'humanité ; un prêtre répondit courageusement qu'en se plaçant à ce point de vue, l'inhumation était tout aussi inhumaine. En Europe, quand reparut la crémation, l'église allégua que c'était détruire des corps qui devaient ressusciter au jour du Jugement Dernier.

A la même époque les bonzes et leurs églises se virent placés sous l'autorité du bureau des temples ressortissant au ministère du peuple où ne se rencontrait aucune influence bouddhique. Toutefois la propagation de la Grande Doctrine n'avançait pas et l'intention de composer des livres saints échouait également. Dans le but de donner un essor à cette propagation sans s'occuper des cérémonies, le bureau de Dieu fut alors remplacé par le ministère du Culte, qui rédigea comme programme de l'enseignement de la foi que devait suivre le peuple les trois articles suivants :

1° Développer l'idée du respect des dieux et celle du patriotisme ;

2° Expliquer la loi de la nature et la morale ;

3° Servir l'empereur et obéir à ses ordres.

Le gouvernement nommait un chef des missionnaires officiels dans chaque secte du Bouddhisme et du Shintoïsme et cette même année les diverses sectes bouddhiques lui demandaient de fonder un établissement d'enseignement où le Shintoïsme et le Bouddhisme pussent l'un et l'autre propager les trois articles gouvernementaux et où chaque secte pût former ses ministres ; le gouvernement acquiesça à cette demande. A condition de ne pas contrevenir aux trois articles précités, toutes les sectes bouddhiques purent répandre leur doctrine librement. Il arriva que des gens sans aucune connaissance du Bouddhisme ou du Shintoïsme furent faits missionnaires officiels ; on vit les prêtres bouddhistes eux-mêmes prendre des vêtements laïques et ne propager parfois que les trois articles officiels. Alors, la doctrine propre du Bouddhisme tomba.

Il y a quelques années la secte du Nishi-Hongwanji envoya quelques personnes en Europe où elles se rendirent compte de l'état des religions dans la société. A leur retour au Japon, un prêtre du nom de Shimazi proposa de séparer le Bouddhisme du Shintoïsme et s'éleva contre la politique religieuse du gouvernement. Celui-ci ferma alors l'établissement de l'enseignement des trois articles, le ministère des Cultes était en même temps supprimé et les affaires ecclésiastiques étaient remises au bureau bouddhique et shintoïste du ministère de l'Intérieur.

En 1884, le gouvernement supprimait l'institution des missionnaires officiels bouddhiques et shintoïstes et il confiait aux chefs des sectes des deux cultes remplissant les conditions requises la nomination et la direction des missionnaires particuliers.

En 1889, un article de la nouvelle constitution proclamait la tolérance religieuse ; alors le Christianisme prit de l'essor

dans la société japonaise, les trois cultes bouddhique, shintoïste et chrétien, sans avoir à lutter comme autrefois les uns contre les autres, travaillèrent pacifiquement chacun dans son domaine et le Bouddhisme en particulier, profitant de cette occasion, affermissait sa base.

En 1889, le gouvernement présentait à la Chambre des pairs une loi ecclésiastique régissant toutes les sectes du Bouddhisme, du Shintoïsme et du Christianisme, mais après une longue et vive discussion cette loi ne passa pas. Elle a soulevé deux opinions : les uns désirent redonner au Bouddhisme une puissance privilégiée, les autres laisser libres toutes les religions sans intervention aucune de la part des pouvoirs publics. Le motif du rejet de cette loi était son obscurité et ses imperfections. Un certain partisan du Bouddhisme s'opposa vigoureusement au vote de cette loi, et par des insinuations et des intrigues amena les pairs à voter contre.

C'est aujourd'hui au Japon une grande question que de savoir si notre gouvernement doit faire passer une telle loi sur les rapports futurs des religions et de l'État ou bien s'il doit admettre la liberté entière comme en Amérique.

Dans le Bouddhisme japonais la secte de Shin Shû est de beaucoup plus florissante que toutes les autres. Les deux Hongwanji de cette secte envoient des missionnaires à San Francisco, en Chine, à Singapour, à Formose et en Corée. De plus, ils font venir de temps en temps des élèves en Europe pour y apprendre ou rechercher ce que l'on juge nécessaire. A l'exception de notre secte du Shin Shû, depuis la première année du Meiji par suite de la confiscation des biens fonciers ecclésiastiques, toutes les sectes bouddhiques tombent de jour en jour.

En terminant, messieurs, permettez-moi de renvoyer à mon livre sur le Bouddhisme japonais ceux d'entre vous qui voudraient avoir de plus amples informations sur notre religion au Japon.

Ryavon Fujishima.

SUR LES SĀLAGRĀMAS

PIERRES SACRÉES DES ABORIGÈNES DE L'INDE DEVENUES EMBLÈMES DU DIEU VISHNOU

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions le 7 septembre 1900.

Le sujet sur lequel j'aurai l'honneur d'entretenir l'assemblée, a trait au Sālagrāma, c'est-à-dire à l'espèce de pierres qui ont été adorées anciennement par les Aborigènes de l'Inde comme les symboles de l'énergie féminine et qui, dans les temps plus récents, sont devenues l'emblème du dieu Vishṇou représentant alors le même principe.

Le curieux extérieur du Sālagrāma avec son trou percé (*chidra* ou *dvāra*), sa conformation spiroïde (*cakra*), ses différentes couleurs (*varṇa*) et ses autres marques caractéristiques donnent libre carrière à l'étonnement et à la surprise du spectateur superstitieux d'esprit indiscipliné, et comme la pierre possède une force magnétique considérable, il n'est pas surprenant que des propriétés divines ou surnaturelles lui aient été attribuées et qu'elle soit regardée comme une manifestation de la divinité. Ces particularités ont sans doute frappé les habitants de l'Inde longtemps avant que les Ariens l'eussent envahie et ensuite, à une époque plus avancée, elles ont attiré aussi l'attention de la race conquérante. Les Aborigènes de l'Inde regardaient le Sālagrāma comme représentant leur divinité suprême, l'énergie féminine, la Prakṛiti, qui est introduite par Kapila dans son système philosophique, nommé le *Sāṅkhya*, une assertion, que je crois avoir prouvée dans mon œuvre sur les Aborigènes de l'Inde. Il existe actuellement encore des traces de ce culte, car plusieurs sortes

de Sālagrāma sont dédiées au principe de la Śakti, quand elle représente les déesses Bhavānī et Kuṇḍalinī. Il est même admis que la grande déesse Mahādevī demeure dans le Sālagrāma.

Le dieu arien Vishṇou est vénéré sous la forme d'images (*vigraha*), mais les pieux Vaishṇavas préfèrent l'adorer sous la forme de la pierre de Sālagrāma, quoiqu'il soit représenté quelquefois aussi par des bijoux, des peintures, ou par des monceaux de grain. L'adoration des idoles est toujours difficile et demande une grande attention, parce que la moindre erreur ou la plus légère omission exposera l'adorateur à la colère de la divinité offensée, qui par exemple sous la forme de Narasiṁha se fâchera et se vengera facilement de l'imprudent adorateur.

Il est très difficile d'affirmer quand et de quelle manière le Sālagrāma est devenu l'emblème de Vishṇou, vu les changements que Vishṇou a subis dans l'estime de la population arienne de l'Inde. Depuis le moment où il s'offrit aux sentiments religieux des Ariens comme un Āditya védique, plusieurs fluctuations considérables du dogme religieux ont eu lieu. Sans doute Vishṇou représentait dans la trinité indienne la Trimūrti, le principe conservateur, et la conservation doit être regardée comme une des principales qualités du principe féminin. Néanmoins il y a un grand abîme entre l'admission de ce principe et l'identification de Vishṇou avec l'énergie féminine que les Smārta Brahmānes révèrent en lui. Il n'est pas nécessaire d'insister sur les légendes dans lesquelles Vishṇou figure sous l'aspect de la belle Mohinī.

En conséquence du caractère sacré du texte, la plus grande importance doit être attribuée à un mantra du Ṛigvéda (X, 184,1), qui est répété à la fin du rituel nuptial, commençant par les mots : « Vishṇou formera l'utérus ». Il faut noter aussi le mantrapraśna du Kṛishṇa Yajurvéda, c'est-à-dire le 5e vers du XIIIe chapitre de l'Āpastāmbasūtra. Vishṇou y est mentionné avec l'organe féminin. Ce mantra remonte à une époque bien lointaine et en conséquence est très impor-

tant, parce qu'il préparait l'esprit aux modifications plus radicales de la conception de Vishṇou. La teneur particulière du texte védique n'implique pas nécessairement que Vishṇou y soit regardé comme celui qui façonna la *Yoni*, parce que le mot sanskrit *Kalpayatu* peut exprimer aussi une autre notion.

Dans le Rudrahṛdayopaniṣad cependant Vishṇou est identifié avec l'Umā, l'épouse de Śiva, qui est ailleurs expliquée comme l'organe féminin. Le mantra est répété et adressé la nuit de la cérémonie nuptiale aux fiancés, quand ils sont assis sur le lit nuptial. Mentionnons seulement que dans le Vedikaliṅga la base immédiatement sous le liṅga est assignée à Vishṇou et que Brahma réside au-dessous de Vishṇou.

Cependant quelle que soit la période dans laquelle l'adoption du Sālagrāma comme emblème de Vishṇou a eu lieu, il est certain qu'il fut adopté à une date plus récente que le liṅga, qui probablement était déjà connu des anciens Ariens de l'Inde comme une représentation divine. Le culte du liṅga est répandu sur le monde entier, tandis que le Sālagrāma doit être originairement confiné dans l'Inde, même quand il est trouvé hors de l'Inde, parce que la pierre de Sālagrāma est un produit particulier à l'Inde. Comme le culte de Śiva n'était pas toujours lié avec le liṅga, ainsi la représentation de Vishṇou par le Sālagrāma doit être attribuée à une période plus moderne. Je crois que l'adoption de la pierre de Sālagrāma par les Vaishṇavas a été faite pour marquer leur opposition contre le culte du liṅga et si cette hypothèse est réelle, l'emblème des Vaishṇavas a dû être adopté plus récemment que le liṅga ne fut adopté par les Śaivas.

La pierre du Sālagrāma est dans ses formes (*mūrti*) différentes dédiée à des divinités diverses et ces formes portent différents noms. Ces différentes formations sont considérées comme les représentations de diverses divinités, mais les Ariens regardent le Sālagrāma principalement comme l'emblème de Vishṇou, qui est en effet la seule divinité hindoue actuellement invoquée sous sa forme et qui soit censée y demeurer.

Les Bairāgis, ou moines ambulants, font des différentes espèces du Sālagrāma l'objet de leur occupation particulière; en conséquence ils sont regardés comme des autorités en cette matière. Excepté une minorité insignifiante toutes ces formations sont dédiées à Vishṇou, et en plusieurs cas plus qu'une variété est attribuée à la même divinité. Ainsi il existe 16 variétés du Sālagrāma consacrées à Krishṇa, 13 à Nṛisiṁha, 12 à Rāma, 9 à Nārāyaṇa, 6 à Gopāla, 4 respectivement à Kūrma, Varāha et Sudarśana, 3 à Balarāma, 2 à Vāmana, Paraśurāma, Damodara et Vāsudeva. Six et parfois plus d'espèces sont attribuées à Śiva, 5 à Brahma, 2 en même temps à Śiva et Vishnou, et une à la Trimūrti, Nara, Śésha, Sūrya, Guha, Kārtavīryārjuna, Dattātreya, Dharmarāja, Gaṇeśa, Lakshmī, Kuṇḍalinī et aux cinq divinités domestiques, les *Pañcāyatana mūrtayaḥ*, Āditya, Ambikā, Vishṇou, Ganeśa et Maheśvara. Kuṇḍalinī ou Śakti est la même que Bhavānī, à laquelle sont attribuées deux variétés du Sālagrāma nommées Śrīvidyā et Mahākalī[1].

Le Sālagrāma est trouvé au Népal dans le cours supérieur de la Gaṇḍakī, tributaire septentrional du Gange, qui porte aussi le nom de rivière du Sālagrāma. La région de la rivière où sont trouvées les pierres les plus précieuses et les plus efficaces est nommée *Cakranadī* et est située 12 yojanas au nord de la Gaṇḍakī inférieure. Tout le voisinage est estimé et est célèbre pour sa sainteté, en sorte qu'une visite au Sālagrāmatīrtha est grosse d'honneurs. Cependant le puissant roi Bharata était désappointé parce qu'il n'avait pas obtenu la félicité désirée pendant son séjour dans cette place. La Gaṇḍakī était connue des anciens sous le nom de Kondochates. Des légendes variées sont racontées sur la Gaṇḍakī qui apparaît sous les multiples formes d'une déesse, d'une Apsaras dans le ciel de Krishṇa, ou de Vishṇou, comme femme d'un Asura, comme rivière, comme identique avec Tulasī ou Vrindā. Le Śrīdevībhāgavata contient ces légendes dans des places différentes.

1) Voyez : *Original inhabitants* (London, Constable et C°, 1893), pp. 348-350.

La dérivation du mot Sālagrāma ou Śālagrāma est incertaine. Quelques-uns le font venir de l'arbre *Sāl* ou *Śāl* (Shorea robusta ou Valeria robusta) et prétendent qu'il signifie une collection (*grāma*) des arbres, qui croissent en abondance dans le voisinage du Sālagrāmatīrtha. D'autres disent qu'il signifie *Sāragrāva*, la pierre meilleure. Selon une autre dérivation *Sāla* ou Sāra est composé de deux mots *sa* (avec) et *ala* ou *ara* (rayon de roue ou spirale) qui sont identiques parce qu'il n'y a pas en sanskrit une différence entre *r* et *l* : Sāragrāma ou Sālagrāma en conséquence signifierait alors : une collection de spirales. D'autres auteurs le rapportent à l'abeille Vajrakīṭa, qui selon une légende a fait le trou et le nomment Sāligrāma de *ali* abeille, possédant un grand nombre de trous.

L'existence des différents spécimens du Sālagrāma s'explique facilement, quand on sait que la pierre est une concrétion beaucoup usée par l'eau contenant des Ammonites et d'autres coquilles. Elle est représentée par trois différentes formations, par un caillou non brisé, ou par un caillou brisé de manière que le fossile peut être vu à l'extérieur, ou elle est seulement un fragment extérieur de caillou, qui montre dans son intérieur l'impression de la surface de la coquille qu'elle environnait auparavant.

En conséquence de cette différence fondamentale il existe, comme je l'ai déjà dit, un grand nombre de variétés, qui sont arrangées en diverses classes selon la couleur (*varṇa*), la spirale (*cakra*), le trou (*bila* ou *chidra*), la forme (*mūrti*), la grandeur (*sthūlasūkshmavibheda*), la circonférence (*parimāṇa*), et la mesure (*pramāṇa*), la base (*āsana*), la ligne (*mudrā*), différentes portions (*avayava*), etc. du Sālagrāma. Une autre division est faite d'après leur habitat ou la place de leur origine, soit qu'ils appartiennent à l'eau ou à la terre (*jalaja* ou *sthalaja*), et leurs qualités changent avec cette différence.

Les principales marques sont les spirales, trous, couleurs et formes. Les volutes sont d'une importance extrême ; elles sont divisées en cellules (*maṭha*) et filaments (*keśara*). Les derniers possèdent un mérite supérieur, qui est attribué à

l'eau à l'intérieur de la pierre où demeure le fabuleux insecte *Vajrakīṭa*, à qui est attribuée la production des trous[1]. Il y a une variété considérable de spirales qui ont la vertu de produire des effets variés sur la fortune de ceux qui adorent les pierres marquées de cette manière. Un Sālagrāma peut posséder depuis une jusqu'à douze spirales. La *Cakranadī* est la rivière qui abonde en spirales du Sālagrāma et, selon la légende, des spirales sont aussi gravées sur les têtes, les dos, les os des créatures qui y vivent, sur les hommes aussi bien que sur les animaux. Le Sālagrāma peut être plat, long, petit, ovale ou rond, d'une surface rude ou molle. Celui qui est aussi petit que le fruit d'Amalakī (*Emblic Myrobalom*) est estimé le plus. Quoique la couleur du Sālagrāma soit généralement noire, on trouve aussi des Sālagrāmas bleus, violets, verts, jaunes, bruns, rouges et blancs. Quant aux trous on apprécie le plus les pierres ayant une ouverture dont la largeur ne dépasse pas un 1/8 de la circonférence. Un Sālagrāma sans marques n'est pas estimé, tandis que chaque bon Sālagrāma est respecté comme une place sacrée ou *kshetram*. Des qualités bonnes ou mauvaises sont attachées mystérieusement aux différents Sālagrāmas; la même pierre peut causer la félicité à un individu et la ruine d'un autre. Ainsi un Sālagrāma doux accomplit les vœux de l'adorateur, un petit garantit une récompense céleste, un frais donne du plaisir, un noir de la gloire, un rouge une couronne; un Sālagrāma avec un trou large détruit une famille, un autre avec une spirale tortueuse inspire de la crainte, celui dont les spirales sont arrangées d'une manière inégale cause de la misère, celui d'une couleur de fumée rend stupide, un brun tue la femme de son propriétaire, celui qui a beaucoup de trous rapporte beaucoup. Cependant les mêmes vertus ou les mêmes maléfices ne sont pas toujours attribués aux mêmes pierres.

Un Sālagrāma et une plante de Tulasī doivent être adorés dans chaque maison, autrement cette maison est comme une

1) Voyez : *Aboriginal inhabitants*, p. 341, 345, 346.

place de crémation; mais deux Sālagrāmas ne doivent pas être révérés dans la même maison. Une loi similaire est aussi appliquée au liṅga. Le Sālagrāma ne doit être ni acheté ni vendu pour un certain prix fixé; ceux qui n'obéissent pas à cet ordre vont en enfer. Celui qui fait le présent d'un Sālagrāma passe pour avoir donné la meilleure part. Il ne doit pas être touché ni par un Śūdra, ni par un Pariah, ni par une femme. La pierre sacrée doit être mise à part avec soin dans une châsse entre des feuilles de Tulasī et enveloppée dans un linge pur. Elle doit être parfumée et lavée souvent; l'eau usitée à cette occasion devient sacrée et peut être bue comme telle. Le Sālagrāma doit être fourni amplement de lait, de riz et d'autres ingrédients. On fait cela aussi pour témoigner de ses qualités et choisir une pierre propre.

Le maître de la maison doit offrir au moins une fois par jour ses dévotions au Sālagrāma, soit par ses ablutions matinales soit après le commencement du soir. Fermant ses yeux, il sonne la cloche pour annoncer l'approche de Vishṇou et pour avertir les hommes de s'éloigner, parce que le dieu va apparaître hors du Sālagrāma, qui est placé sur un petit plat figurant un trône (*siṁhāsana*). Il pourvoit de camphre les lampes allumées, s'asperge d'eau, l'aspire aussi sur la pierre et offre au dieu ses adorations (*mantra*, *arghya*, *pādya*, *ācamanīya*, *snānīya*, *pānīya* et *annādikam*). Il va trois fois du côté droit autour du Sālagrāma, répète les mille noms de Vishṇou et après avoir fini ses prières, il prend sa nourriture.

L'efficacité de la pierre assure aux pieux Hindous la félicité dans ce monde aussi bien que dans l'autre. En conséquence le Sālagrāma est montré aux mourants et l'eau versée sur la Tulasī est aspergée sur eux à travers le trou de la pierre pour assurer aux mourants le bénéfice de mourir à Kāśi. Les pécheurs mêmes quand ils reçoivent cette bénédiction ont leurs péchés remis. Cette cérémonie donne aussi du plaisir aux mânes des trépassés.

Je crois avoir montré dans cet exposé que les pierres nom-

mées Sālagrāma ont depuis un temps immémorial été réputées sacrées, aussi bien par les antiques Aborigènes que par leurs descendants actuels et par les Brahmanes d'aujourd'hui.

G. Oppert.

LE BÂBISME EN PERSE

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions dans la séance du 5 septembre 1900.

Le rapport sur le *Bâbisme en Perse*, que j'ai l'honneur de soumettre à votre bienveillante attention, était destiné à être lu au Congrès des Orientalistes qui eut lieu l'année passée à Rome et dont j'étais membre. Ne pouvant pas, à la suite de certaines circonstances, me rendre de Téhéran à Rome, j'ai pensé qu'il ne serait peut-être pas inopportun de donner un résumé de cette étude au Congrès actuel, d'autant que la Commission d'organisation a précisément recommandé dans son programme l'étude du Bâbisme. Ce rapport est le résultat d'une étude personnelle que j'ai faite en Perse, en me mettant en relation directe avec les chefs éminents des Bâbis, en fréquentant leurs assemblées religieuses et en examinant leurs livres saints. Comme vous le savez très bien, il y a toute une littérature sur le Bâbisme et des personnes plus compétentes que moi ont publié de très beaux travaux sur cette nouvelle religion. Mais, sans vouloir d'aucune façon diminuer leur valeur réelle, je tiens à déclarer que mon travail est basé sur des faits que j'ai moi-même contrôlés et des renseignements que j'ai recueillis personnellement; je tiens à déclarer seulement que le secrétaire de la Légation Impériale de Russie à Téhéran, M. Batouchkof, à qui je m'étais adressé, en le priant de me montrer le seul dossier officiel qui existe à cette Légation concernant l'exécution du Bâb, en 1850, m'a fourni quelques renseignements. Ce rapport sera peut-être publié

intégralement, c'est pourquoi je me borne à vous en donner seulement un résumé.

Vous savez, Messieurs, que la Perse actuelle, ce débris déplorable de l'ancien royaume *Iran-Touran*, jadis si glorieux, confesse la religion musulmane chiite. Le Chiisme qui prêche qu'après les douze imams la porte (*bâb*) de la science et de la vérité a été fermée aux hommes, a engendré plusieurs sectes et hérésies, dont plusieurs, par exemple, les sectes des Soufis, des Dawudis, des Dahris, des Ali-Allahis, continuent jusqu'à aujourd'hui leur existence ; mais aucune d'elles n'a atteint un si grand développement, n'a eu un aussi grand nombre d'adhérents et d'affiliés que le Bâbisme, ou le Béhaïsme, car le nombre des Bâbis est calculé actuellement à 3.000.000 en Perse et à 2.000.000 au Caucase, dans les pays transcaspiens, à Boukhara, en Asie Centrale et en Asie Mineure parmi les musulmans de ces contrées, qui sont au nombre de 5.000.000 environ. Comme la population totale de la Perse est évaluée à 7.000.000, il en résulte que la moitié de la population de la Perse confesse, quoique en secret, le Bâbisme et il n'y a aucun doute pour ceux qui ont visité la Perse, qui se sont mis en contact avec la population persane, que le Bâbisme est la future religion de la Perse, car le Bâbisme est la réaction, la protestation contre le régime asservissant, contre l'oppression morale que l'Islam a exercée et exerce sur l'esprit du pauvre peuple persan, d'ailleurs si intelligent, si pacifique et si capable de culture humaine, comme peuple de la race arienne. L'Islam chiite par ses idées antihumaines, rétrogrades, par son principe « que la porte de la science et de la vérité est fermée pour toujours aux hommes depuis les douze imams », par son dédain et son mépris des autres nations et des sciences profanes, est parvenu à jeter la Perse et le peuple persan dans un état d'appauvrissement économique, moral et intellectuel vraiment déplorable. Le joug de l'Islam a été tellement écrasant, qu'il est devenu insupportable et voilà le Bâbisme qui s'élève avec véhémence contre ce joug, en dressant contre lui deux principes — Ihtihade et Ittifak (Unité et

Solidarité) — car, en ces deux principes consistent les doctrines essentielles du Bâbisme, principes qui sont diamétralement opposés aux principes de l'Islam.

Le Bâbisme a pris naissance en 1844. Son fondateur a été un jeune homme, Mirza-Ali-Mouhammède, né à Chiraz en 1819 et exécuté en 1850, à l'âge de trente-un ans, par l'ordre du feu Nassrédine-Chah. Il est surnommé Bâb, parce qu'un jour, quand les théologiens chiites, les seïds et oulémas affirmaient que la porte de la science et de la vérité est fermée, le jeune Mirza-Ali s'écria : « Non, la porte (Bâb) de la science et de la vérité est ouverte et c'est moi qui suis cette porte, ce Bâb ». Ce mémorable jour, le 5 djémadi-ewél 1260 de l'Hégire (12 mai 1844), est le jour de la révélation ou de l'origine du Bâbisme, ou le *Zouhour*, comme l'appellent les Bâbis, qui le fêtent chaque année. Dès ce jour, le jeune fondateur fut reconnu comme Bâb, porte, par laquelle Dieu révélait aux hommes la vraie science et la vérité, méconnues jusqu'alors. Bâb était âgé alors de vingt-cinq ans. Tous les malheureux opprimés par l'immoral clergé chiite, tous ceux qui avaient soif de la vérité, de la lumière, accoururent de tous les coins de la Perse vers le nouveau Mahdi, vers le Bâb, pour entendre de sa bouche la vérité que Dieu voulait enfin révéler aux hommes. Le mouvement prit une si grande extension, que le clergé chiite se crut ébranlé et fit appel à Mahmède-Chah pour mettre fin à l'hérésie et punir sévèrement l'hérésiarque. Le Chah eut recours tout d'abord aux moyens pacifiques ; il délégua à Chiraz le grand mouchtaide (pontife) de Téhéran, le chef de la hiérarchie chiite, réputé grand théologien et savant, le Seïd Iahya Darabi, avec une grande suite d'éminents docteurs en théologie, pour une discussion religieuse. Darabi était sûr que dans la première séance même il parviendrait à démontrer au peuple que Bâb était un faux Mahdi, un charlatan et un violateur des dogmes saints de l'Islam, digne d'être lapidé. Mais quelle fut la stupéfaction de Mahmède-Chah, de ses vizirs et des mullas, quand après quelques séances Darabi déclara que Bâb était le vrai Mahdi, attendu par les fidèles

et l'envoyé du tout-puissant Allah pour prêcher la vérité. Darabi non seulement se démit de ses fonctions sacerdotales, mais en vrai et zélé apôtre commença à parcourir la Perse et à prêcher les commandements de Bâb. Le scandale pour l'Islam et le clergé chiite était immense ; le clergé lança les foudres de l'anathème contre tout chiite qui donnerait son adhésion à la nouvelle hérésie ; le gouvernement déclara que tous les biens d'un musulman suspect d'être favorable aux idées bâbistes, seraient confisqués ; le clergé alla plus loin : il prêcha que tuer un Bâbi, c'est commettre un acte agréable à Allah et le meurtrier en récompense jouirait de toutes les délices réservées aux vrais moslims dans le paradis. Mais la persécution comme toujours donna des résultats tout à fait contraires à ce que l'on attendait; le nombre des prosélytes augmentait chaque jour, chaque minute ; après Darabi, le mouchtaïde de la ville de Zendjan, Molla-Mamed-Ali, un des célèbres oulémas de Perse, se déclara disciple du Bâb, ainsi que d'autres éminents mullas à Khorassan, à Ardébil. Mais un cas qui fit la plus grande sensation et donna une impulsion à la propagande du Bâbisme parmi les femmes persanes, ce fut le cas de la jeune fille du célèbre mouchtaïde de Kazvine, ville où sont concentrées les écoles théologiques chiites, très vénérées des musulmans. La jeune héroïne, nommée *Kourrat-el-ayné* (lumière des yeux), fut la première femme persane musulmane qui se révolta contre le joug de l'Islam et défendit les droits de la femme ; elle rejeta le voile ou le tcharchave traditionnel, parut devant le public le visage découvert, chose inouïe jusqu'alors, et lut des vers, des chants composés par elle-même en l'honneur de la liberté et de l'égalité de la femme et de l'homme. Ses chants et ses vers, d'une facture littéraire très soignée, sont lus et admirés jusqu'à aujourd'hui. Son éloquence, le zèle et l'ardeur profonde qu'elle mettait à prêcher dans les rues de Kazvine la nouvelle doctrine et surtout sa merveilleuse beauté lui attirèrent des multitudes de prosélytes, et quand son oncle, sucesseur de son père dans le rang de mouchtaïde de Kazvine, la maudit et l'excommunia,

Kourrat-el-ayné fut obligée de quitter la ville; mais un Bâbi trop zélé et admirateur de son talent et de sa beauté la vengea en tuant son oncle, qui fut élevé par les chiites au rang de martyr. Kourrat-el-ayné fut emprisonnée à Téhéran et lors des grandes persécutions des Bâbis en 1852, décapitée par l'ordre de Nassrédine-Chah et son corps jeté dans un puits. Ses œuvres littéraires, des chants religieux, des vers d'une allure mystique-philosophique, sont imprimés et font l'admiration des Bâbis, même des musulmans.

Comme le mouvement prenait un caractère dangereux, le gouvernement persan donna l'ordre d'arrêter Bâb ; il fut envoyé à Tauris, emprisonné dans la citadelle Tchehrik. Bientôt, le directeur de la citadelle et les gardes se déclarèrent aussi bâbistes. Alors Bâb fut envoyé à Makou, un khanat limitrophe de la Transcaucasie ou de l'Arménie russe. En prison Bâb ne cessait d'écrire et d'envoyer à ses disciples ses commandements, ses révélations et ses commentaires sur la Bible, l'Évangile et le Koran. C'est en prison qu'il écrivit les livres saints — le *Bayan*, l'*Ahsan-oul Kassassié*, le *Kitabe-Hayakil* et d'autres, en arabe et en persan.

L'emprisonnement du Bâb irrita ses adhérents qui de tous côtés de la Perse se rendaient en foule à sa prison pour le visiter; il y eut des troubles à Khorassan, à Mazandaran, à Chiraze, à Zendjan; les Bâbis furent obligés de se protéger les armes à la main et de lutter contre les soldats; à Zendjan, la lutte entre les Bâbis, assiégés dans un quartier, et les troupes du gouvernement dura neuf mois. Un grand nombre des révoltés fut tué. A la fin, le gouvernement, croyant que les troubles et la révolte seraient apaisés si le chef des Bâbis disparaissait, donna l'ordre de l'exécuter. Bâb fut exécuté avec un de ses disciples à Tauris, le 27 juin 1850, au début du règne de Nassrédine-Chah. Mais la mort du fondateur de la secte n'amena pas l'apaisement désiré: l'idée faisait de plus en plus de grands progrès et trois Bâbis poussèrent le zèle et le fanatisme jusqu'à tenter de tuer le nouveau Chah, Nassrédine, pour venger par là la mort de leur maître et faire cesser

les persécutions. L'attentat ne réussit pas ; une persécution générale commença contre les Bâbis, dont plusieurs furent martyrisés en des supplices affreux. Nous devons dire que Nassrédine Chah fut un persécuteur des plus cruels des Bâbis et c'est seulement pendant les dernières années de son règne que cette répression sanglante cessa, grâce aux démarches entreprises par les légations russe et britannique. Le Chah actuel, Mouzaffereddine, ne suit pas l'exemple de son père et le Bâbisme, quoique interdit officiellement, est toléré et les persécutions ont tout à fait cessé.

Après la mort de Bâb, sa doctrine commença à se propager, mais sur la question qui devait être son successeur il y eut un dissentiment et les Bâbis se partagèrent en deux partis. Immédiatement après la mort du Bâb, les Bâbis reconnurent comme son successeur son premier disciple, le jeune Aga-Seïd-Iahya, très aimé par Bâb, et auquel il avait donné le surnom de *Subhe-Ezél* (le matin de l'Éternité)[1], mais le frère aîné d'Ezél, Mirza-Houssein-Ali, surnommé ultérieurement Béha, fit prévaloir ses droits à la succession du Bâb, en déclarant que Bâb lui-même l'avait signalé spécialement comme son successeur, et que l'homme indiqué par Bâb dans une de ses expressions *Meniouzhi-rouh-houllah* (l'homme à qui Dieu révélera) c'était lui-même. Par conséquent, les Bâbis se partagèrent en *Behaïs* et *Ezalis* ; il s'engagea une vive polémique entre Béha et Ezél, qui acusait Béha d'avoir modifié les doctrines et les commandements du maître Bâb, tandis qu'il tenait à conserver et à exécuter strictement les principes prêchés par Bâb. Mais peu à peu Béha réussit à prendre la prépondérance, en évoluant, modifiant, réformant la doctrine du Bâb, et aujourd'hui c'est le Béhaïsme qui est considéré comme le vrai Bâbisme et confessé presque par tous les Bâbis, puisque le nombre des Ezélis est tellement diminué, qu'il n'atteint pas même le chiffre de 10.000. Je dois dire que Béha, réfugié à Bagdad lors des grandes persé-

1) Ezél était né en 1830.

cutions, fut exilé par le gouvernement ottoman, sur la demande du gouvernement persan, à Akka (Saint-Jean-d'Acre), d'où il gouverna pendant quarante-deux ans les Bâbis, comme vrai fondateur et chef de la nouvelle religion, puisqu'il démontrait même que Bâb était seulement son précurseur, comme Jean-Baptiste celui de Jésus et même il prétendait dans ses épîtres adressées aux fidèles, qu'il était le Père, dont il est question dans l'Évangile, quand Jésus dit : «Le Père qui est au ciel viendra ». « C'est moi, dit-il, la Vérité qui est attendue par le genre humain. »

Béha mourut en 1892 en désignant comme successeur son fils aîné Abbas-Efendi, surnommé *Kousne-Azem* (la grande branche), qui gouverne aujourd'hui sans rival les Bâbis, puisque Ezél, exilé aussi par le gouvernement ottoman dans l'île de Chypre, à Famagousta, où il vit encore, âgé de soixante-dix ans, a abandonné toutes ses prétentions. Les épîtres que Abbas-Efendi envoie périodiquement aux Bâbis, appelées *Rissaleï-siassié* (épîtres sur la politique) démontrent qu'il suit strictement les principes de son père.

Voilà, Messieurs, l'histoire de l'origine et du développement du Bâbisme.

Il me reste encore à parler des doctrines du Bâbisme, mais pour montrer quel était le Bâbisme à l'origine, quelles variations il a subies et quel est le Bâbisme actuel, ou Béhaïsme, je dois dire que le fondateur Bâb n'a pas pu se dégager de plusieurs traditions de l'Islam. La révolution effectuée par lui dans la religion musulmane sait ménager certains principes fondamentaux de la religion de Mohammed. Ainsi : 1) Bâb donnait la préférence à la langue arabe, dans laquelle est écrit le Koran et qui est considérée comme sacrée par les musulmans ; 2) Bâb prêchait qu'il faut conquérir aussi le royaume de ce monde, qu'il faut propager la nouvelle religion par la force ; en cela il ne faisait que suivre l'exemple de Mohammed ; 3) il recommandait le *hadje*-pèlerinage ; 4) il défendait sévèrement l'étude des langues étrangères, surtout des langues mortes ; dans le *Beyane* il recommande de brûler

les livres profanes et de ne pas étudier les sciences profanes ; 5) il manifestait le désir de ne tolérer aucun individu de religion différente dans le futur royaume des Bâbis. En résumé, il tendait non pas à substituer à l'Islam une nouvelle religion, mais seulement à réformer la religion prêchée par Mohammed.

Mais l'œuvre de son successeur Béha fut toute une révolution qui renversa les fondements de l'Islam. Il dota le Bâbisme d'un caractère cosmopolite, d'un esprit très libéral, humanitaire et philanthrope. Il tendit à modifier le Bâbisme, en sorte qu'il pût être le terme de l'évolution de toutes les religions et s'il n'a pas réussi en cela complètement (puisqu'il lui manquait l'étude de l'histoire des religions et qu'il ne connaissait que les religions de Moïse, de Jésus et de Mohammed), du moins la doctrine prêchée par lui, le Béhaïsme, est-elle une des doctrines les plus altruistes. D'ailleurs, vous allez juger vous-mêmes. Voici l'essence des dogmes du Bâbisme, tels qu'ils sont développés dans les livres saints ou « Kitabe-Agdesse », écrits par Béha, ainsi que dans ses autres instructions, *Ikan*, *Kitabe-Moubiné*, une épître adressée aux rois. Citons aussi les livres saints, écrits par Bâb, le *Beyanne*, l'*Ahsan-oul-Kassase* et le *Kitabe-Heyakil*.

Deux principes constituent la base du Bâbisme, *Ihtihade* et *Ittifak*, Solidarité et Unité (du genre humain). Le but du Bâbisme est le « règne des cœurs »; par conséquent, aucune conquête, aucune domination et aucune adhésion aux idées politiques. Tous les hommes sont égaux et frères ; il n'y a ni grands, ni petits, ni nobles, ni plèbe. Tous les hommes sont enfants d'une même grande patrie, la Terre ; il n'y a pas de patrie spéciale (par conséquent l'idée de patriotisme n'existe pas chez les Bâbis et c'est l'idée de cosmopolitisme qui domine chez eux). A ce propos Béha dit qu'il vaudrait mieux que toutes les nations, tout le genre humain eussent une langue et une écriture universelles. Toutes les nations sont bonnes devant Dieu; il n'y a pas d'élites, il n'y a pas de peuples élus, comme prétendent les juifs et les musulmans; il n'y a aucune

différence entre les races humaines; blanche, nègre, jaune, toutes sont égales. La femme est respectée et jouit de ses droits; le mariage ne peut être contracté sans le consentement des jeunes gens. La monogamie est recommandée; seulement en cas de la stérilité de la femme, l'époux peut prendre une deuxième femme, sans répudier la première; le *siga*, ou le concubinage est interdit. Si l'époux veut voyager ou s'absenter de la maison, il doit avoir le consentement de sa femme, autrement celle-ci, après avoir attendu neuf mois, est libre et peut se marier avec un autre homme. Le divorce a lieu en cas d'adultère. La femme peut avoir une propriété individuelle. La succession est divisée en 2.520 lots et partagée en 7 parts; la première part, composée de 540 lots, revient aux enfants du défunt, sans aucune différence entre garçons et filles; la seconde, composée de 480 lots (60 lots de moins que la première), à la veuve; la troisième, composée de 420 lots, au père; la quatrième, 360 lots, à la mère; la cinquième, 300 lots, aux frères; la sixième, 240 lots, aux sœurs et la septième, 180 lots, aux professeurs des enfants. Si un de ces successeurs n'existe pas, un tiers de leur part est donné aux enfants, et les deux tiers à la « maison de justice » ou « Beite-Adlié ». C'est une institution ou une commission, composée de 10-20 membres, élus parmi les plus vénérées personnes de la communauté, pour prononcer la justice, pour gérer les affaires de la communauté, pour avoir soin de l'éducation des orphelins et des enfants pauvres, puisque les parents sont tenus de donner une instruction soignée à leurs enfants. S'ils sont trop pauvres, c'est le Beite qui s'en charge.

Selon la prescription de Béha, qui dit aux Bâbis : « Il n'y a pas de patrie pour vous, tout l'univers est votre patrie, puisque vous êtes les fruits et les branches d'un même arbre », le mariage entre Bâbis et gens d'autre nationalité est permis. L'esclavage et la traite d'esclaves sont sévèrement interdits. L'étude des sciences profanes et des langues étrangères est reconnue indispensable. La foi au fatalisme n'existe pas dans le sens que comprennent les musulmans; tout ce qui est naturel

et ne peut être changé, étant soumis aux lois de la nature, voilà la destinée; mais dans ses actes, dans son existence, l'homme doit progresser, aller toujours en avant vers la lumière et la vérité. Le Bâbi est tenu d'obéir aux lois du pays qu'il habite et de les vénérer; parmi les formes de gouvernement, la forme républicaine, ou une autre forme, sous laquelle tous seraient des citoyens, ayant les mêmes droits et les mêmes devoirs, est recommandée. Chacun doit travailler, mais les invalides, les pauvres doivent être soignés par le Beite et chaque Bâbi doit payer pour cela une certaine somme au Beite. La guerre, même pour la foi, par conséquent la *Djehade*, la guerre sainte, est abolie et Béha recommande de régler les différends entre nations par un tribunal d'arbitres. L'année a 19 mois, le mois a 19 jours, donc l'année a 361 jours + 5; ces 5 jours s'appellent les jours de « takdisse », jours de purification, destinés pour se préparer à recevoir le *novrouze*, premier jour de la nouvelle année persane (le 9 mars). En général le chiffre 19 joue un grand rôle chez les Bâbis; le nombre des disciples de Bâb est de 18, ce qui fait avec lui 19; les épithètes de Dieu, si nombreuses dans la langue arabe, sont au nombre de 19; le livre saint « Beyanne » est divisé en 19 chapitres, etc.

Ce sont là en abrégé les prescriptions pour la vie sociale. Quant à la vie morale, Béha non seulement interdit le mensonge sous toute forme, quel que soit son but, mais il se révolte contre la flatterie, contre l'habitude des musulmans de baiser la main du clergé et des personnes âgées; il interdit l'ascétisme, le célibat comme des actes non agréables à Dieu. Je dois dire cependant que le *takhié* des musulmans, c'est-à-dire la permission pour chaque musulman de dissimuler et d'abjurer sa foi en cas de danger, est toléré.

Disons aussi quelques mots sur les prescriptions rituelles de cette nouvelle religion.

Le Bâbisme n'admet ni la confession, ni le baptême, ni l'intercession des saints, étant donné que l'homme doit s'adresser à son Dieu tout directement, se repentir de ses pé-

chés devant lui et implorer son pardon. Mais la circoncision est pratiquée, d'abord, dans un but hygiénique, ensuite, pour se dérober aux persécutions des musulmans. La prière est nécessaire, mais n'est pas obligatoire chaque jour, comme le *namaze* des musulmans, et est composée de trois parties; il faut tourner la face vers le côté où se trouve Saint-Jean d'Acre (Akka) et réciter cette prière principale: « Je confesse, ô Dieu, que tu m'as révélé le soleil de la vérité; je témoigne, qu'il n'y a aucune autre vérité (*hakk*) outre celle qui m'a été révélée; je confesse que personne ne peut ni te louer, ni t'imaginer. O mon Dieu, ne repousse pas l'homme, dont l'espoir s'accroche à ton sein. »

Pour la prière commune, les Bâbis se rassemblent dans une maison, s'il n'y a pas une église appelée par eux *Machrik-oul-Azker* (l'Orient des prières), — et il y en a une seulement à Askhabad; — ils s'asseoient et font une prière courte à haute voix, après quoi ils chantent des hymnes religieux en persan, en arabe et en turc, lisent les prescriptions de Bâb ou Béha ou commentent la Bible, l'Évangile et le Koran. Ils prennent en même temps du thé, du café et fument le kaylan.

Les Bâbis adhèrent et croient aux trois prophètes par ordre successif: Moïse, Jésus et Mohammed qu'ils regardent comme égaux, sans aucune supériorité l'un sur l'autre. Pour croire au Bâb ou à Béha, il faut d'abord croire à ces trois prophètes. D'ailleurs Jésus est nommé « Ibn-oullah » (Fils de Dieu). Le pèlerinage ou le « hadje », la prière pour les morts ou le *Requiem* sont regardés comme inutiles et Béha recommande de donner à la Maison de Justice les sommes destinées aux pèlerinages. Les Bâbis n'ont pas de carême, mais ils ont 19 jours de jeûne pendant l'année et le jeûne obligatoire, qui précède le novrouze. Ils croient à la vie future et à l'éternité, mais ils n'admettent pas l'existence ni de l'enfer, ni du paradis, ni du purgatoire. Chacun recevra sa récompense ou sa punition selon ses actes, mais ce n'est pas à l'homme de savoir de quelle manière. Comme l'enfant dans le sein de sa mère n'a aucune idée de notre monde, où il doit

venir et connaît ce monde seulement après sa naissance, de même l'homme connaîtra la vie future après sa mort. Quand un homme meurt, on lave le cadavre, on l'enveloppe dans six morceaux de toile ou de soie (la soie est préférable) et le met dans un cercueil de cristal ou de pierre, ou de bois, mais le cristal est surtout recommandé. Au lieu du baptême, les Bâbis n'ont qu'une courte prière qu'ils disent à l'oreille du nouveau-né, six ou sept jours après la naissance et par laquelle ils implorent la bénédiction de Dieu sur le nouveau venu.

Certes, il y a bien des légendes, inventées par la malveillance, le fanatisme des musulmans, sur les Bâbis, sur Bâb et Béha, mais l'étude approfondie des livres saints met à néant toutes ces légendes, et déjà de ce rapport que vous avez eu la patience et la bienveillance d'écouter, vous concluerez avec moi, que le Bâbisme, se basant sur des idées altruistes, humanitaires et pacifiques, n'a rien de commun avec l'Islam et, selon mon opinion, répond mieux au caractère et aux aspirations des Perses ariens. Le Bâbisme est regardé comme la future religion de la Perse et ce sera, à mon opinion, un grand bonheur pour ce pays.

H. Arakélian.

LA LÉGENDE D'ALEXANDRE-LE-GRAND
CHEZ LES ARMÉNIENS

Communications faites au Congrès International d'Histoire des Religions les 3 et 5 septembre 1900

Le programme de la Commission d'organisation recommande à la Section de l'histoire des religions dites sémitiques, l'étude de la légende d'Alexandre-le-Grand chez les Arabes.

J'ai recueilli la légende du conquérant macédonien sur les lèvres et dans la presse ethnographique de mes compatriotes arméniens, dont le pays, traversé jadis par ses phalanges, n'est pas éloigné de celui des Arabes.

Un Arménien illettré, qui ne connaît pas l'arabe et qui est aujourd'hui octogénaire, m'a raconté, à Constantinople, ce qu'il avait appris de son grand-père, né à Eguin (Arménie Mineure), au sujet du héros macédonien et de sa fille, car Alexandre-le-Grand ou plutôt Iskender ou Iskandar a une fille dans la version arménienne de sa légende. Je ne crois pas inutile de donner une traduction littérale de cet intéressant récit :

Le roi Iskender avait conquis la terre et rendu tributaire la mer. Le tribut que lui paya celle-ci consistait en buffles, qu'elle poussa de ses entrailles sur ses rivages ; c'est pourquoi les buffles nagent encore si bien dans l'eau et s'y plaisent tant.

Chaque fois que le roi Iskender avait à livrer une bataille, il buvait de l'eau d'immortalité, tirée de la graine de l'ail.

Il ordonne un jour à sa fille de lui apporter le flacon qui contenait ce liquide. Elle eut la curiosité de le goûter et but même tout le contenu. Le roi Iskender, qui habitait alors sa maison d'été, située au bord de la mer, entre dans la chambre de sa fille et est saisi d'une grande colère à la vue du flacon vide. Il tire son épée et court à sa fille, qui, frappée de terreur, se précipite de la fenêtre dans la mer, où la moitié de son corps fut transformée en poisson, et où elle vit encore et vivra éternellement (depuis ce jour, l'ail a perdu sa graine, et on le fait pousser en plantant sa gousse).

La fille du roi Iskender se marie avec les poissons ; de là les êtres moitié homme et moitié poisson. Pourtant, elle préfère la société des hommes et cherche à les attirer. La belle enfant s'assied la nuit sur un rocher et peigne en silence sa chevelure d'or; elle porte en général une robe bleue. Elle poursuit les vaisseaux et les nageurs, et lorsqu'on descend dans la mer un seau pour y puiser l'eau, elle le saisit et le tire à elle, afin d'attraper la personne qui en tient la corde ; mais elle s'enfuit en tremblant si on lui crie : « Voici le roi Iskender qui arrive! »

M. E. Lalayan, professeur au séminaire Nersissian de Tiflis, est le plus éminent folk-loriste que l'Arménie ait encore produit. Il publie dans cette ville une revue ethnographique, l'*Azgagracan Handès*, qui ne pâlirait pas auprès des meilleures publications analogues de l'Europe. J'en traduis deux légendes sur Alexandre-le-Grand, recueillies par les Arméniens du district de Zanguézour, en Arménie russe.

Voici la première, qui offre une variante de la légende du roi Midas et qui est également répandue parmi les Turcs du district :

Alexandre-le-Grand avait une corne à la tête. Afin de cacher au public cette difformité, il faisait décapiter immédiatement les coiffeurs qui lui taillaient les cheveux. Un coiffeur échappe à la mort, en jurant de ne révéler à personne ce secret. Mais il ne tarde pas à comprendre qu'il lui serait impossible de se taire ; il a mal au ventre et commence à gonfler.

N'ayant plus la force de résister, il se rend dans une plaine, se penche au-dessus d'un puits et murmure ces mots : « Iskandar a une corne à la tête ». La colique cesse aussitôt, en même temps que le gonflement. Pourtant, un roseau sort bientôt du fond du puits et parvient à une hauteur assez considérable. Un pâtre coupe ce roseau et en fait un sifflet. Dès qu'il se met à s'en servir, le sifflet répète simplement et clairement ces mots : « Iskandar a une corne à la tête. » Il arrive qu'Alexandre-le-Grand passe par là, en allant à la chasse, et entend ces paroles du sifflet. Il fait mander aussitôt le coiffeur parjure et lui reproche avec colère d'avoir si peu gardé son secret que les pâtres mêmes le chantaient sur les toits. Le coiffeur jure qu'il n'en a parlé qu'au puits, mais Alexandre ne veut pas le croire et ordonne de lui trancher la tête.

Voici la seconde légende :

La mère d'Alexandre-le-Grand s'amourache d'un roi que les siens avaient fait prisonnier et qui était un grand sorcier. Celui-ci se transformait en dragon chaque fois qu'il se rendait chez la reine, afin de cacher leur amour. C'est de ce sorcier-dragon qu'est né Alexandre. Pourtant, le roi finit par concevoir des soupçons, ce qui oblige le sorcier de s'enfuir en Arménie, où il vit dans la retraite, au pied du mont Ararat. Sa réputation de sorcier se répand bientôt dans beaucoup de pays, et lorsque Alexandre-le-Grand arrive en Arménie, sa renommée vient jusqu'à lui, et il désire le consulter sur l'issue de ses expéditions. Mais, avant de lui poser cette question, il veut mettre sa science à l'épreuve. Il lui demande de quelle main il recevra la mort, lui sorcier. « Je succomberai à l'épée de mon propre fils », répond le sorcier d'un ton assuré. Indigné de ce ton, Alexandre tire son épée et tue le sorcier. Celui-ci déclare, au moment d'expirer, que sa prévision s'est réalisée, puisque Alexandre est son propre fils.

*
* *

Le lendemain même de notre première réunion, où nos distingués collègues MM. Senart, de Gubernatis, Oppert et

Arakélian me recommandaient de poursuivre mes recherches sur la légende d'Alexandre-le-Grand chez les Arméniens, j'ai eu la bonne fortune de recevoir une lettre de M. Lalayan, l'éminent folk-loriste cité dans ma précédente communication. M. Lalayan m'annonce qu'il vient de découvrir chez les Arméniens du district de Lori, qu'il parcourt depuis trois mois pour recueillir des matériaux de folk-lore, de nouvelles légendes sur le héros macédonien. Il me communique ces légendes, qui me paraissent beaucoup plus intéressantes que celles que j'ai eu l'honneur de soumettre à votre appréciation. Aussi, me suis-je empressé de traduire fidèlement le texte arménien, afin de me conformer aux vœux exprimés dans notre séance d'avant-hier. Voici ces légendes inédites :

Alexandre Makédanos conquit le monde de la lumière, et ordonna de mettre à mort tous les vieillards. Peu après, il se proposa de faire la conquête du monde des ténèbres, et se reprocha amèrement d'avoir exterminé les vieillards, dont les conseils auraient pu lui être utiles pour mener à bonne fin sa périlleuse entreprise. Convaincu de la sincérité de son repentir, un jeune homme lui déclare qu'il a caché dans un puits son vieux père, afin de le soustraire au massacre. Alexandre fait mander le vieillard et lui demande un conseil. « Vous et vos soldats, lui dit celui-ci, vous devez pénétrer dans le monde des ténèbres, montés sur des juments. Au moment d'y entrer, vous devez laisser les poulains dans le monde de la lumière. Les juments viendront chercher leurs petits, et vous ramèneront ainsi parmi nous. » Alexandre suit cet avis et réussit à faire la conquête du monde des ténèbres.

Ce même vieillard conseille à Alexandre de répandre du goudron à la surface de la mer et d'y mettre le feu, afin de forcer les poissons à lui payer tribut. Ceux-ci sortent de la mer une pâte et la donnent à Alexandre, le priant de la faire cuire et de la manger. Alexandre remet la pâte à un boulanger, et lui ordonne de la cuire bien soigneusement et de la lui rapporter au plus vite. Le boulanger se met à l'œuvre avec mille précautions, mais la pâte est brûlée, car le diable

aime à déjouer les précautions de l'homme. Le boulanger en est désolé ; il offre la pâte à un pauvre qui lui demandait l'aumône, et fait cuire une autre pâte, qu'il se hâte de porter à Alexandre. Dès que le mendiant mange la pâte brûlée, il se sent comblé de sagesse et comprend le langage des herbes et des fleurs. C'est lui qui est devenu le célèbre Lokman.

*
* *

Quant Alexandre vint au monde, il se leva aussitôt et se mit à courir dans la chambre, pour en saisir les murs. Il saisit les trois murs et se dirigea vers le quatrième ; mais Dieu envoya un ange, qui frappa aux pieds du nouveau-né et l'empêcha d'atteindre son but. Plus tard, quand il fut majeur et devint roi, il conquit facilement les trois parties du monde, mais ne put s'emparer de la quatrième.

Alexandre rendit tributaires la terre et la mer. Il fit répandre du goudron à la surface de la mer et y mit le feu à l'aide de la cire. Les poissons, terrifiés, lui apportèrent, en guise de tribut, une immense quantité de pierres précieuses ; mais Alexandre exigeait toujours davantage, et ne cessa pas de persécuter la mer. C'est pourquoi une main sortit du sein de l'eau et resta déployée au-dessus des flots, les doigts détachés. Alexandre demanda à ses quarantes sages ce que signifiait cette main ; il fit jeter en prison les trente-neuf, qui n'avaient pu fournir aucune explication. Le quarantième lui conseilla de s'adresser à un sage laid et grotesque qui s'appelait Pridon. Alexandre fait mander ce dernier, qui promet d'expliquer le miracle, si le roi s'engage à lui laisser la vie sauve. Alexandre le promet, et Pridon lui dit : « Cette main est celle de la reine de la mer. Elle veut dire que les persécutions que tu diriges contre la mer ne te serviront à rien, puisque tu ne vivras qu'autant de jours que ces doigts détachés : cinq. — Si je ne meurs pas au bout de cinq jours, lui répondit le roi, je te ferai décapiter. Si je meurs, je t'aurai légué une riche donation. En attendant, fais que cette main disparaisse. » Pridon s'approcha de la main. Il ouvrit sa propre

main et ferma ensuite un de ses doigts, pour dire qu'un des cinq jours s'était déjà écoulé. Là-dessus, la reine de la mer ferme aussi un de ses doigts. Pridon ferme ensuite un autre de ses doigts, pour faire comprendre qu'un autre jour se serait écoulé le lendemain. La reine de la mer en fit autant. Pridon ferma successivement ses autres doigts et retira sa main, pour dire qu'Alexandre disparaîtrait au bout de cinq jours. La reine de la mer en fit autant, et sa main disparut dans l'eau. Alexandre crut alors à la science de Pridon, et prépara son testament. Il ordonna d'inhumer son corps dans son pays natal et fixa l'ordre de la procession. Ses troupes devaient ouvrir la marche ; elles seraient successivement suivies du clergé, des pleureuses, des domestiques portant les trésors royaux, après lesquels viendrait son corps. Il ordonna aussi de ne pas permettre aux affligés de participer au repas funéraire. Au bout de cinq jours, Alexandre mourut en effet, et l'on transporta son corps dans sa patrie, dans l'ordre indiqué. Sa mère vint au-devant de la procession et demanda à Pridon le sens de cet étrange convoi. Le sage lui répondit que le défunt avait voulu dire à sa mère : « S'il était possible d'échapper par force à la mort, mon innombrable armée aurait pu me sauver. Si les prières pouvaient écarter le danger de la mort, tous ces prêtres auraient pu faire entendre à Dieu leur voix. Si les larmes pouvaient annuler l'arrêt de la mort, tant de pleureuses suffiraient à la tâche. Si l'opulence pouvait racheter la vie, ces trésors auraient suffi amplement. Il est donc évident que la mort est un mal inévitable, auquel on doit se résigner sans murmure. » En apprenant cette explication, la mère d'Alexandre retint ses larmes et s'inclina devant la destinée. On servit alors le repas funéraire, en rappelant aux assistants que le défunt avait défendu aux affligés d'y participer. Comme chaque convive avait à pleurer la mort d'un parent ou d'un ami, le repas resta intact. La mère d'Alexandre se retira dans une chambre, avec la bière où l'on avait renfermé le corps de son fils, et là pleura pendant trente-neuf jours, sans boire ni manger. Au

quarantième jour, ne pouvant plus résister à la faim, elle sortit du cercueil et plaça dans un coin le cadavre d'Alexandre, dressa le cercueil contre le mur et s'en servit comme d'une échelle, pour atteindre le pain qui était suspendu au plafond et en manger, car ventre affamé n'a pas d'oreilles.

Minas Tchéraz.

LE ZEUS STRATIOS DE MITHRIDATE

Mémoire lu en séance de Section au Congrès international d'histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

En l'an 81 avant notre ère, après avoir chassé les garnisons romaines de toute la Cappadoce, Mithridate, raconte Appien[1], offrit à Zeus Stratios un sacrifice traditionnel sur une haute montagne : « On en surmonte le sommet d'une cime plus élevée, faite d'un entassement de bois, que les rois sont les premiers à apporter. On entoure ce bûcher d'un autre plus bas, disposé en cercle. En haut on va placer du lait, du miel, du vin, de l'huile et des aromates de toute espèce; sur le sol on dépose du pain et des mets pour le banquet sacré de l'assistance. Ce genre de sacrifice est accompli aussi à Pasargades par les rois de Perse. On allume le bûcher, il s'enflamme et ce grand foyer est visible en mer à une distance de plus de mille stades. On dit même que l'atmosphère est si ardente qu'on ne peut s'approcher du lieu durant de longs jours. Voilà le sacrifice qu'offrit Mithridate selon le rite de ses aïeux. »

Le même historien nous apprend encore[2] qu'en l'an 73, au moment d'entrer en Paphlagonie, le roi renouvela « le sacrifice usuel à Zeus Stratios » et qu'il immola en même

1) Appien, *Mithr.*, c. 65; cf. Th. Reinach, *Mithridate Eupator*, p. 289. La source d'Appien paraît être Nicolas de Damas (*ibid.*, p. 445).
2) *Ibid.*, c. 70.

temps des victimes à Poseidon : un char attelé de chevaux blancs fut précipité dans la mer[1].

Quel était ce « Jupiter des armées » (στρατός) en l'honneur duquel les souverains du Pont, à l'imitation de leurs ancêtres iraniens, avaient coutume de célébrer la cérémonie grandiose décrite par Appien? Est-il, comme on l'a cru, un simple substitut d'Ahoura-Mazda, défenseur des Achéménides? Pour déterminer sa véritable nature, il importe tout d'abord d'établir à qui s'applique dans la religion antique l'appellation que nous trouvons ici usitée.

Un premier point est certain : le Zeus Stratios n'est pas à l'origine une divinité hellénique. Le souverain de l'Olympe n'était point en Grèce le protecteur spécial des soldats[2]. Le métier des armes avait d'autres patrons, Athèna ou Arès[3] auxquels on donnait parfois l'épithète de στράτιος, στρατία. Hérodote venant à mentionner le temple de Labranda, dont nous parlerons dans un instant, remarque que les Cariens sont, à sa connaissance, le seul peuple qui offre des sacrifices au Zeus Stratios[4]; et en effet dans aucune cité grecque on ne voit le dieu suprême invoqué sous ce nom[5].

Donc, à l'époque d'Hérodote, le seul lieu où fût adoré le Zeus Stratios était Labranda en Carie[6], et, malgré son titre hellé-

1) Sur ce sacrifice au Pont-Euxin, cf. mes *Mystères de Mithra*, t. I, p. 105, n. 2.

2) Welcker le remarque déjà (*Griech. Götterlehre*, II, 210 : *Auf das Kriegshandwerk wird Zeus aüsserst wenig bezogen*).

3) Les témoignages sont, à la vérité, assez tardifs. Arès Stratios, Plut., *Amator.*, 14, 757 D : θεὸς 'Ενυάλιος καὶ Στράτιος ; *Etym. magn.*, s. v. Στράτιος "Αρης καὶ Ζεύς ; Synes., *De regno*, p. 23 C : θεὸν τὸν στράτιον ; cf. Wentzel, *Epikleseis*, II, 9; Athèna στρατία : Luc., *Dial. meretr.*, 9, § 1; Plut., *Praecep. ger. reip.*, 801 E. ; Eustath., *ad Iliad.*, B, 118 ; Nicetas, *ap.* Studemund, *Anecd. graeca*, I, 276. — L'Aphrodite στρατία est une divinité barbare (Preller-Robert, *Gr. Myth.*, I, 347, n. 3; 357).

4) Hérod., V, 119 : Μοῦνοι δὲ τῶν ἡμεῖς ἴδμεν, Κᾶρές εἰσι οἳ Διὶ Στρατίῳ θυσίας ἀνάγουσι.

5) La dédicace d'Athènes, *C. I. A.*, III, 143, est due à des étrangers, comme les nos 141, 201 (cf. *infra*).

6) Hérod., *l. c.*; cf. Strabon, XIV, 2, § 23, 659 C; Élien, *Nat. anim.*, XII, 30 : des poissons apprivoisés se trouvent dans le temple de Zeus Labrandeus ;

nique, ce Jupiter était resté tout à fait barbare : les monuments qui nous ont conservé son image ne laissent à cet égard aucun doute[1]. Dans un sanctuaire, entouré d'un bois de platanes, se dressait son idole androgyne, barbue, mais la poitrine couverte de mamelles, tenant d'une main la lance et de l'autre la double hache, symbole de la foudre. C'est sous cet aspect étrange, qu'était encore représentée sous l'empire romain l'antique divinité nationale des tribus belliqueuses qui peuplaient les montagnes de la Carie.

Le culte du Zeus militaire prit une extension nouvelle durant les luttes qui suivirent le partage de l'empire d'Alexandre. Eumène, livré par ses troupes à Antigone (316 av. J.-C.), s'adressa à elles, s'il faut en croire Plutarque, en invoquant Zeus Stratios et les dieux tutélaires des serments[2]. Eumène gouverna, comme on sait, la Cappadoce et la Paphlagonie et c'est dans le nord de l'Asie-Mineure que son Jupiter continua d'être vénéré. Suivant Arrien[3], on voyait à Nicomédie une statue admirable du sculpteur indigène Dédale, celle de Zeus Stratios, et peut-être celui-ci est-il figuré sur les monnaies des rois de Bithynie, appuyé sur une haste et tenant une couronne[4]. Sur la côte du Pont, non loin d'Héraclée, se dressaient, au dire de Pline[5], des autels du Jupiter Stratios à côté de chênes séculaires qui pas-

τιμᾶται καλούμενος Κάριός τε καὶ Στράτιος · πρῶτοι γὰρ οἱ Κᾶρες ἀγορὰν πολέμου ἐπενόησαν. — Dédicaces de Mylasa Διὶ Στρατίῳ, Lebas-Waddington, 342, 343; cf. *Mittheil. Inst. Athen.*, XV, p. 268, nº 20 : Ἱερεὺς Διὸς Στρατείου καὶ Ἥρας.

1) Cf. Foucart, *Associations religieuses chez les Grecs*, p. 105 ss. et Höfer dans Roscher, *Lexikon*, s. v. *Labrandeus*.

2) Plutarque, *Vit. Eumen.*, 17 : Πρὸς Διὸς Στρατίου καὶ θεῶν ὁρκίων.

3) Arrien, *apud* Eustath., *Comm. in Dionys. Perieg.*, v. 793 = *F. H. G.*, III, 594, fr. 41 : Καὶ δημιουργόν τινα ἱστορεῖ παρὰ Βιθυνοῖς καλούμενον, οὗ ἔργον ἐν Νικομηδείᾳ γενέσθαι θαυμαστὸν ἄγαλμα Στρατίου Διός. — Nicomédie a été fondée en 264 avant J.-C., ce qui nous donne un *terminus post quem*.

4) C'est ce qu'a supposé Overbeck, *Kunstmythol.*, I, p. 60 ss.; cf. cependant Th. Reinach, *Trois royaumes de l'Asie Mineure*, 1888, p. 104.

5) Pline, *Nat. hist.*, XVI (89), 239 : *In Ponto citra Heracleam arae sunt Iovis* Στρατίου *cognomine, ibi quercus duae ab Hercule satae*; cf. Kämmel, *Heracleotica*, Plauen i. V., 1869.

saient pour avoir été plantés par Hercule. Une inscription découverte à Athènes est dédiée au même dieu par deux citoyens de Germanicopolis[1], d'où l'on peut inférer qu'il avait aussi un temple dans cette ville, l'ancienne Gangres. Enfin à Amastris, qui fut fondée par une nièce du dernier roi de Perse, on trouve comme divinité poliade un Zeus Στρατηγός, qui semble apparenté de très près à notre Στράτιος[2].

Voilà, je pense, tout ce que les textes anciens nous apprennent[3] sur le dieu auquel Mithridate sacrifiait suivant les rites mazdéens. Du temps d'Hérodote, le Zeus Stratios n'est qu'un Jupiter barbare, adoré par les Cariens; après les conquêtes d'Alexandre, son culte se répand dans l'Asie-Mineure septentrionale. Peut-être est-ce parfois, comme à Labranda, quelque déité indigène à demi hellénisée, mais il a pris aussi un caractère nouveau, très remarquable. Dès le règne d'Eumène, ce protecteur céleste des armées est en même temps celui des rois qui les commandent et par là même celui de l'État. Il est l'ancêtre des *dii militares* révérés dans les camps romains; il est aussi le successeur naturel d'Ahoura-Mazda, auquel, dans leurs inscriptions, les Achéménides rendent constamment grâce de leurs victoires, que sa volonté toute-

1) *C. I. A.*, III, 141 : Ἀγαθῆι Τύχῃ | [Διὶ] Στρατίῳ | [Πολ]έμων καὶ | [Δομ]ετιανός | [Γερμ]ανικοπο[λῖται] καὶ Α... | .. εὐχῆς χ[άριν].

2. Dédicace Διὶ Στρατηγῷ καὶ Ἥρᾳ τοῖς πατρίοις θεοῖς καὶ προεστῶσιν τῆς πόλεως, Hirschfeld, *Sitzber. Akad. Berlin*, 1888, p. 876, n° 27. Ζεὺς Στρατηγός sur les monnaies d'Amastris, Head, *H. N.*, p. 433; Babelon, *Invent. collect. Waddington*, p. 9, n° 16; Stuart Poole, *Greek coins British Mus. Pontus, Paphlag.*, 1889, p. 85. — Il est probable que ce Zeus Strategos est un substitut d'Ahoura-Mazda. Un autre dieu coiffé d'un bonnet phrygien, qui est représenté sur les monnaies d'Amastris, est peut-être Mithra (cf. mes *Mystères de Mithra*, t. II, p. 411, n° 291), et la pièce de Julia Maesa où l'on voit Zeus et Héra entourés des signes du zodiaque trahit aussi l'influence d'idées orientales.

3) Les autres passages où le Zeus Stratios est nommé n'ajoutent rien à nos connaissances. Le traité *De mundo* attribué à Aristote, mais qui date du Ier siècle après J.-C., mentionne (c. 7) parmi les épithètes de Zeus celles de στράτιος καὶ τροπαιοῦχος, ce qu'Apulée, *De mundo*, 37, traduit : *Jupiter est militaris... tropaeophorus*. Le pseudo-Aristote est la source de Pollux, *Onom.*, I, 24 : (θεοὶ) στράτιοι τροπαιοῦχοι. Cf. aussi Hesych. : Στράτιον... ἐπίθετον Διός (d'après Hérodote) et *Etym. magn.* : Στράτιος· Ἄρης καὶ Ζεύς.

puissante accorde ou refuse. Ce n'est certainement pas par un pur effet du hasard, que nous constatons la présence d'un culte du Zeus Stratios à la fois à Héraclée, longtemps le chef-lieu d'une principauté indépendante, à Nicomédie, la capitale de la Bithynie, à Gangres, celle de la Paphlagonie, et à Amasie, celle du Pont.

J'ai eu la bonne fortune, au cours d'un voyage récent dans le Pont, de faire des découvertes qui permettent de préciser certains traits de la physionomie, encore fort indécise, de ce Zeus tutélaire des diadoques. Lorsque, quittant la ville d'Amasie, on se dirige vers l'est, en franchissant la montagne escarpée qui borde la gorge de l'Iris, on atteint en trois heures le village d'Ebimi, situé sur un plateau fertile, quoique fort élevé. A une demi-heure en deçà d'Ebimi, se dresse le sommet arrondi d'une éminence, qui attire immédiatement l'attention, car, dans ce pays dénudé, elle est couronnée d'un bouquet de vieux pins, pour lesquels les habitants ont un respect superstitieux. Ce lieu est en effet considéré par eux comme sacré, ils lui donnent le nom turc de *Beuyuk-Evlia*, « le grand saint », et prétendent qu'un saint musulman y est enseveli. Chaque année au mois de mai, ils se réunissent sur la hauteur déserte, y égorgent des poules et des moutons et y festoient joyeusement. C'est manifestement une survivance du paganisme qui a laissé des vestiges nombreux dans la religion populaire de ces contrées.

Cet endroit était singulièrement propice à l'établissement d'un culte. Après une ascension aisée, on arrive au faîte d'un mamelon arrondi, d'où l'on jouit d'un panorama immense, embrassant tout le pays d'alentour. Il atteint d'ailleurs 1.350 mètres d'altitude. Le sommet, qui affecte la forme d'un cône aplati, était autrefois couronné d'un mur, dont on peut suivre les traces sur tout le pourtour et qui dessine une circonférence d'environ 200 mètres de diamètre. Ce mur d'enceinte est surtout bien conservé au sud-ouest, où la pente plus rapide du terrain a obligé à construire d'épaisses substructions. Au centre du cercle, s'élève un tertre carré d'une

quarantaine de mètres de côté, qui recouvre évidemment une construction : des fragments de corniche et des débris de marbre taillé sont encore épars sur le sol.

Que le monument qui se dressait sur cette hauteur fût un édifice religieux, c'est ce qui ressort aussi bien de sa disposition que de sa position. On reconnaît dans l'enceinte circulaire le περίβολος qui marquait la limite du terrain consacré. Le tertre du milieu cache peut-être les ruines d'un temple, mais ses dimensions relativement restreintes, comme sa forme carrée, rendent beaucoup plus probable, qu'il marque l'emplacement d'un autel monumental, analogue à celui de Zeus Soter sur l'acropole de Pergame.

La preuve écrite qu'un culte organisé était pratiqué en ce lieu nous fut fournie par une inscription, qui fut exhumée sous nos yeux au milieu de l'enceinte. Un piédestal de marbre portait en lettres de $0^{m},08$ de haut la dédicace :

Τὸ ἀ[νάθημα]
ἐκ τῶν τ[οῦ]
θεοῦ Γναῖ-
ος Κλ. Φίλων
ἱερεὺς διὰ βίου.

Cneus Claudius Philon, prêtre à vie du dieu, avait donc consacré une partie des revenus du temple à une dédicace, autrefois supportée par le piédestal mutilé.

Le nom même du dieu nous fut révélé par deux inscriptions que nous trouvâmes à Ebimi. La première, très brève, était gravée sur un petit socle ou autel, conservé chez un paysan :

Διὶ Στρα|τίῳ Βασι|λεὺς|εὐχή(ν).

La seconde, plus importante, est malheureusement incomplète. Les extrémités en sont conservées sur deux blocs épais, ayant appartenu à une clôture de marbre, et dont le premier était planté en terre près de la mosquée et le second

engagé dans la muraille du four communal[1]. La partie centrale fait défaut et ne peut être restituée avec certitude. Il faut lire sans doute :

Διὶ Στρατίῳ[. . . . . .]κύρια ἐπὶ τῆς συναρχίας Πομ[πηίου . . . καὶ. . .] Κανδίδου νεωκοροῦντος γ'[ἐπιμεληθέντος . . .] Ἀγριππιανοῦ ἐκ τῶν συνλε[γέντων . . χρημάτω]ν · ἔτους ρα̅.

L'année 101 de l'ère d'Amasie répond à 99 après J.-C. Le texte nous apprend que le temple était administré par deux « synarchontes » et comptait parmi ses dignitaires des néocores.

Ce sanctuaire n'était pas le seul que le Zeus Stratios possédât dans le pays. A deux heures environ d'Amasie, vers l'ouest, se trouve le village de Ghel-Ghiraz, situé sur les coteaux qui bordent au midi la vaste dépression appelée aujourd'hui Soulou-Ova et que l'on a parfois identifiée à tort avec la Phazémonitide de Strabon. En réalité cette plaine fertile faisait partie dans l'antiquité du territoire d'Amasie [2]. A Ghel-Ghiraz, qui a déjà fourni plusieurs textes intéressants [3], nous trouvâmes près du *djami* un autel de marbre avec une dédicace fort simple, qui paraît être antérieure au début de notre ère :

Διὶ Στρατίῳ εὐχῆς | και εὐσεβέας χά|ριν Κῦρος καὶ | Φιλέταιρος οἱ | Κλάρου.

Des débris de chapiteaux, des fûts de colonnes, engagés dans la construction de la mosquée, concourent à faire admettre que le dieu avait ici aussi tout au moins une chapelle. Peut-être était-elle placée sur une sorte d'éperon, au sommet aplani, qui se détache de la chaîne de montagnes et, s'avançant au dessus du village, domine au loin la plaine.

1) Le premier fragment du texte, exposé à tous les yeux près du *djami*, a été transcrit et publié par Gustave Hirschfeld, qui l'a cru complet. Cf. *Sitzungsb. Akad. Berlin*, 1888, p. 892, n° 72 : Διὶ Στρατίῳ Ἀρχίας πομροῦντος γ' τῶν σὺν λε'.

2) Nous prouverons ailleurs que Phazemon assimilée à Mersivan doit en réalité être placée à Vezir-Keupru.

3) Cf. Girard, *Revue des Études grecques*, t. VIII, 1895, p. 80.

Ainsi dans deux cantons différents de l'ancienne cité d'Amasie, nous constatons la présence d'un culte du Zeus Stratios, alors qu'aucune trace n'en a été relevée dans le reste du pays. La conclusion qui semble se dégager de ce fait, c'est que le Jupiter des armées était la divinité protectrice de la capitale du Pont aussi bien que de ses rois. Cette manière de voir est confirmée par une inscription mise au jour à Athènes, dans laquelle on voit quatre citoyens d'Amasie faire en commun une consécration au Zeus Stratios [1]. De plus certains bronzes d'Amasie portent l'image d'un autel flamboyant à côté duquel on distingue un ou deux arbres. Parfois l'autel est surmonté d'une aigle éployée ou d'un quadrige [2]. Cavedoni [3] a déjà mis ce type monétaire en rapport avec le sacrifice qu'Appien fait offrir à Mithridate. La découverte des ruines du Beuyuk-Evlia me paraît donner à cette conjecture une vraisemblance nouvelle. Le grand autel figuré sur les monnaies est celui qui se dressait au centre de l'enceinte sacrée l'arbre est une représentation abrégée du bois sacré qui l'entourait [4]. Les pins, qui croissent encore sur la cime de la montagne, sont les derniers rejetons de ceux que vénéraient les anciens. L'aigle éployée est un emblème ordinaire de Zeus et la présence du quadrige me paraît devoir être expliquée par ce mythe célèbre des mages, suivant lequel le dieu suprême conduit un char attelé de quatre chevaux, symboles des quatre éléments [5].

Quelle semble être en résumé l'histoire du Zeus Stratios révéré par la dynastie des Mithridate? Peut-être était-il à

1) *C. I. A.*, III, 201 : Ἀγαθῆι Τυχῃ · Διὶ Στρατί[ῳ] Δίοτιμος, Ὑψικράτης, Δρόσερος, Σεύηρος, οἱ Ἀμασεῖς.

2) Warwick Wroth, *Catalogue of Greek coins, Pontus, Paphlagonia*, ed. by Stuart Poole, p. 8 ss., et pl. II; cf. p. XVII, ss.

3) Cavedoni, *Bull. Corr. arch.*, 1840, p. 70.

4) Il y avait pareillement des arbres sacrés près des autels du Jupiter Στράτιος, à Héraclée (*supra*, p. 49, n. 5) et à Labranda (Hérod., V, 119).

5) Dion Chrys., *Orat.*, XXXVI, § 9. Cf. mes *Mystères de Mithra*, t. II, p. 60. L'explication de M. Warwick Wroth qui voit dans l'aigle et le quadrige une allusion à l'apothéose d'un empereur nous paraît bien peu vraisemblable.

l'origine la divinité locale de quelque tribu indigène de la vallée de l'Iris, qui s'assemblait pour l'adorer sur le sommet d'une montagne voisine[1]. A leur arrivée dans le pays, les colons grecs auraient alors, suivant une coutume constante, transformé cette divinité barbare en un Zeus guerrier. Puis quand une maison d'origine iranienne fonda un royaume dans cette région, elle aurait prétendu reconnaître, dans ce Zeus, son Ahoura-Mazda, et lui aurait offert des sacrifices nouveaux imités de ceux qu'accomplissaient les monarques perses. La nature du dieu serait donc composite ; elle serait formée d'une réunion des trois éléments, pontique, grec et iranien, dont la combinaison caractérise la religion comme la civilisation de ces contrées. Peut-être aussi le culte militaire du Zeus Stratios fut-il fondé par les dynastes du Pont dans leur nouvelle capitale, Amasie, en l'honneur du protecteur céleste qui avait assuré le succès de leurs armes? Certainement à l'époque romaine, l'influence grecque est devenue prédominante dans ce culte, et les titres sacrés que mentionnent les inscriptions (ἄρχοντες, νεώκοροι, ἱερεὺς διὰ βίου), comme les formules de celles-ci, ne distinguent pas le temple du Beuyuk-Evlia de ceux de l'Ionie ou de l'Hellade. A la vérité, nous ignorons complètement quel rituel y était en usage, et si un jour on y retrouvait quelque règlement religieux des sacrifices ou des fêtes, il montrerait, sans doute, une association aussi étrange d'éléments iraniens et helléniques que le fait l'acte de fondation du temple élevé sur le Nemroud-Dagh par Antiochus de Commagène[2].

Certainement l'offrande pompeuse de Mithridate à Zeus Stratios présente avec les pratiques mazdéennes d'indéniables affinités. Ce foyer gigantesque, allumé par le roi, est

1) Le culte des hauteurs remonte en Asie Mineure à une très haute antiquité (cf. Arrien, *F. H. G.*, III, 592, nº 30 : Ἀνίοντες εἰς τὰ ἀκρὰ τῶν ὀρῶν Βιθυνοὶ ἐκάλουν Πάπαν τὸν Δία καὶ Ἄττιν τὸν αὐτόν. Il s'est perpétué jusqu'à nos jours dans les pratiques de la religion populaire, notamment dans celles de la secte des Kizil-Basch.

2) Michel, *Rec. inscr. gr.*, nº 735.

une sorte de grossissement des pyrées qui brûlaient perpétuellement dans les temples des sectateurs de Zoroastre[1]. L'habitude de sacrifier à Zeus sur le sommet des montagnes est déjà signalée chez les Perses par Hérodote[2], et, comme les souverains du Pont, les mages de Cappadoce offraient à la divinité de l'huile, du lait et du miel[3]. Le vin, qui leur est adjoint, remplace en Occident le *Haoma* dont le jus enivrant joue un rôle capital dans la liturgie mazdéenne[4]. Si l'on prend en considération toutes ces analogies, on sera disposé à admettre que la cérémonie accomplie par Mithridate est vraiment, comme l'affirme Appien, imitée de celle que pratiquaient les monarques perses à Pasargades. Ce serait même l'un des plus anciens exemples certains du sacrifice non sanglant resté le seul usité dans le rituel avestique[5].

Où ce sacrifice a-t-il été offert par le prince victorieux ? Il est bien tentant de reconnaître dans le Beuyuk-Evla la haute montagne dont nous parle Appien, dans l'autel central, le sommet où l'on entassait le bois destiné à être consumé, dans l'enceinte circulaire l'endroit marqué pour le second bûcher. Mais un mot du texte de l'historien grec paraît s'opposer à cette localisation. Le foyer, nous dit-il, pouvait être aperçu des navigateurs à plus de mille stades. Or Ebimi est séparé de la mer par toute l'épaisseur de la chaîne côtière. Il semble donc que ce pyrée grandiose n'ait point été allumé dans le temple même du Zeus Stratios,

1) Voyez en général Rapp, *Z. D. M. G.*, XX, p. 86 ss. Cf. aussi Dion Chrys., *Or.*, XXXVI, § 40 : (Ζωροάστρην) οἱ Πέρσαι λέγουσιν · ἐν ὄρει τινὶ ζῆν, ἔπειτα ἀφθῆναι τὸ ὄρος πυρὸς ἄνωθεν πολλοῦ κατασκήψαντος συνεχῶς τε κάεσθαι · τὸν οὖν βασιλέα σὺν τοῖς ἐλλογιμωτάτοις τῶν Περσῶν ἀφικνεῖσθαι πλησίον, etc.

2) Hérod., I, 131 : Νομίζουσι Διὶ ἐπὶ τὰ ὑψηλότατα τῶν ὀρέων ἀναβαίνοντες θυσίας ἔρδειν. Cf. mes *Mystères de Mithra*, t. I, p. 6.

3) Strabon, XV, 3, § 14, p. 733 C : Ἀποσπένδοντες ἔλαιον γάλακτι καὶ μέλιτ κεκραμένον.

4) Cf. sur ce point mes *Mystères de Mithra*, t. I, p. 147, 197. — Pour le repas sacré qui termine la cérémonie, cf. *ibid.*, p. 320, n. 8. — Pour l'emploi des aromates il suffira de renvoyer à Hérod., VI, 97 (λιβανωτοῦ τριήκοσια τάλαντα. ἐθυμίησε).

5) Cf. Darmesteter, *Le Zend Avesta*, t. III, p. LXVIII.

mais plus près du Pont-Euxin, sans doute à proximité du camp où était réunie l'armée[1].

Ce n'est là qu'une des moindres incertitudes dont est encore enveloppée l'histoire d'un culte qui au IIe siècle avant notre ère paraît avoir été pratiqué par les souverains d'au moins trois royaumes asiatiques. Seules des découvertes nouvelles pourront nous apprendre quelles furent son origine et ses destinées, et il est à souhaiter que des fouilles entreprises sur la montagne d'Ebimi nous permettent d'étudier en détail le sanctuaire qui la couronnait, et nous fassent ainsi mieux connaître la religion officielle des dynastes du Pont et en particulier du grand adversaire de Rome.

Franz CUMONT.

1) Appien ne donne aucune indication précise, mais la phrase du c. 65 : γίνεται τοῖς πλέουσι καταφανής, aussi bien que le début du c. 70 : ἀπόπειραν τοῦ ναυτικοῦ ποιησάμενος ἔθυε τῷ στρατίῳ Διὶ... καὶ Ποσειδῶνι ἁρμακαθεὶς εἰς τὸ πέλαγος, ἐπὶ Παφλαγονίας ἠπείγετο, prouvent que la montagne dont il est question doit être cherchée dans le Pont et à proximité de la côte. Je croirais volontiers qu'il s'agit de l'Ak-Dagh (mont Blanc), le sommet le plus élevé du pays, qui séparait le territoire d'Amasie de celui de Laodicée (Ladik).

NOTE

SUR LA MÉTHODE A SUIVRE EN MYTHOLOGIE GRECQUE

Communication présentée au Congrès international d'Histoire des Religions, en séance de section, le 4 septembre 1900.

Toute recherche de mythologie grecque comporte d'abord un travail exclusivement historique. Ce travail consiste dans l'étude minutieuse et approfondie de tous les documents que l'antiquité nous a laissés sur le sujet donné. Ces documents sont de plusieurs sortes : nous citerons, par exemple, les documents littéraires, légendes ou descriptions de cérémonies religieuses, qui nous ont été transmis par les écrivains, poètes, philosophes, polygraphes, etc. ; — les documents archéologiques, plans de sanctuaires révélés par des fouilles, bas-reliefs votifs, images des divinités, représentations des mythes les plus populaires, trouvés dans les ruines des temples ; — enfin les documents épigraphiques, stèles votives, listes d'offrandes, dédicaces, règlements relatifs à certains sanctuaires, etc. Ces documents fournissent la matière des études mythologiques, matière indispensable et sans laquelle aucune recherche ne saurait avoir de caractère scientifique.

Mais il ne suffit pas d'avoir réuni cette matière, aussi abondante, aussi complète que possible. Il est nécessaire de suivre, dans l'étude que l'on en fera, une méthode rigoureuse. Les faits que ces documents nous permettront de reconnaître et de mettre en lumière se sont passés en tel ou tel lieu, à telle ou telle époque. Notre premier soin devra être de distinguer soigneusement les lieux et les époques. Par

exemple, Apollon a été honoré dans plusieurs sanctuaires également fameux, à Délos, à Delphes, en Attique, à Didyme. Devons-nous confondre pêle-mêle les résultats des recherches poursuivies en ces divers lieux ? Sommes-nous donc certains que c'est exactement et absolument la même divinité qui a été adorée ici et là, et qu'il n'y a aucune distinction à faire entre les légendes, les rites, les coutumes sacrées dont nous trouvons la trace dans ces différents sanctuaires? Il nous semble qu'en procédant ainsi nous tiendrions d'avance pour résolu l'un des problèmes les plus délicats peut-être de la mythologie grecque. Il nous paraît, au contraire, indispensable de construire avant tout des monographies strictement locales, d'étudier l'Apollon Délien seul, l'Apollon Delphique seul, l'Apollon Attique seul, l'Apollon Didyméen seul, sans chercher à expliquer l'un de ces cultes par les autres, et en n'instituant des analogies ou des comparaisons que là où elles ressortiront de l'étude préalable et exclusivement objective des faits. Nous avons cité l'exemple d'Apollon : il en serait de même pour Zeus, pour Héra, pour Artémis, pour Hermès, pour Athèna, pour Démèter, pour Poseidon, même pour les héros et les demi-dieux tels qu'Héraclès et les Dioscures. Chacun de ces dieux, chacune de ces déesses a été dans plusieurs villes l'objet de cultes très variés ; il faut d'abord étudier à part chacun de ces cultes ; les conclusions plus générales ne pourront être tirées que plus tard de leur comparaison. Ce que nous proposons en somme, c'est que l'on ait sans cesse présent à l'esprit, en étudiant la mythologie grecque, le fait capital qui domine l'histoire des cités helléniques, c'est-à-dire leur caractère nettement particulariste.

Dans chacune de ces monographies locales, il faudra, d'autre part, tenir le plus grand compte du temps. Chacun de ces cultes est-il resté toujours et immuablement semblable à lui-même ? Ne s'est-il pas modifié ? N'a-t-il pas subi des influences étrangères ? Pour trouver les réponses à ces questions, il ne s'agira pas de poser d'avance un prin-

cipe, que ce soit celui de l'immobilité hiératique ou au contraire celui de l'évolution. Il n'y a pas de principe en histoire. La solution de ces problèmes devra être cherchée dans les faits, uniquement dans les faits. Ajoutons que les solutions pourront fort bien être différentes, que tel culte est peut-être resté toujours identique à lui-même, tandis que tel autre s'est transformé au contact d'autres cultes ou de religions exotiques.

Ainsi, les documents de jour en jour plus nombreux que nous possédons sur la mythologie grecque, devront être classés avec le plus grand soin, classés d'abord géographiquement, et dans chacune des catégories ainsi établies, classés chronologiquement, quand ce sera possible. Ce double travail permettra d'écrire l'histoire scientifique au moins des principaux cultes, de ceux sur lesquels l'antiquité nous a transmis des informations abondantes, par exemple le culte d'Apollon à Delphes, celui d'Apollon à Délos, le culte de Déméter et de ses parèdres à Eleusis, le culte d'Athèna en Attique, le culte d'Asclépios à Epidaure, etc.

Telle est, à nos yeux, l'œuvre à laquelle doivent, dans l'état actuel de nos connaissances, se consacrer d'abord ceux qui veulent étudier la mythologie grecque. Il est urgent d'en fixer, par une analyse rigoureusement méthodique, les traits divers et complexes. La synthèse ne pourra être faite que plus tard par l'étude comparative des cultes locaux. En laissant de côté les traits, les mythes, les rites particuliers, il sera alors possible de distinguer les caractères généraux de telle divinité, puis de s'élever, par une élimination analogue, aux caractères généraux de la mythologie et de la religion grecque considérées dans leur ensemble.

Jusqu'ici nous sommes demeurés sur le terrain essentiellement historique. Comme on l'a vu, nous ne pensons pas qu'il soit entièrement défriché, ni même qu'il soit près de l'être. A plus forte raison jugeons-nous prématuré de quitter cette base solide, pour nous aventurer, sans guide sérieux, dans le dédale des interprétations mythologiques. A l'heure

actuelle, de telles interprétations, fondées sur des étymologies souvent téméraires, sur une connaissance absolument incomplète des faits, ou sur des synthèses aussi hâtives que fragiles, n'ont point à nos yeux de valeur scientifique : ce sont des opinions personnelles, subjectives et arbitraires. Les conclusions, souvent différentes, parfois diamétralement opposées, que de savants mythologues ont tirées des mêmes légendes et des mêmes noms, suffiraient à prouver combien il est téméraire de vouloir aller aussi vite. La science de la mythologie grecque n'en est encore qu'à ses débuts ; elle doit se cantonner, et sans doute pour longtemps encore, dans le domaine strictement historique.

J. Toutain.

LA LÉGENDE DE MITHRA

ÉTUDIÉE SURTOUT DANS LES BAS-RELIEFS MITHRIAQUES

Mémoire présenté en séance de section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

Les documents sur le dieu Mithra, sur la diffusion de son culte dans l'empire romain, ne font point défaut : littéraires, épigraphiques, archéologiques, ils sont nombreux et très significatifs. On sait avec quel soin et quel talent ils ont été réunis par M. F. Cumont, dans son ouvrage intitulé : *Textes et monuments figurés relatifs aux Mystères de Mithra*, t. II, Bruxelles, 1896[1]. Nous pensons qu'il convient de distinguer nettement ces trois catégories de documents.

Les textes littéraires se composent en grande majorité de passages plus ou moins longs, extraits soit de philosophes néo-platoniciens, tels que Porphyre, Proclus, l'empereur Julien, ou même stoïciens comme Dion Chrysostome, soit de Pères de l'Église, de Tertullien, d'Origène, de Justin le Martyr, de saint Jérôme, de saint Grégoire de Nazianze, de saint Augustin, soit encore d'écrivains chrétiens, tels que Firmicus Maternus, Sozomène ou Socrate[2]. Les philosophes interprètent et commentent plutôt qu'ils ne décrivent ou ne racontent; les

1) Le tome II de ce grand ouvrage a été publié trois ans avant le tome I, dans lequel M. F. Cumont a tracé une magistrale monographie du culte de Mithra. Nous tenons à dire ici que notre étude sur les bas-reliefs mithriaques a été faite uniquement d'après les documents publiés dans le tome II; nous en avons exposé les résultats dans notre conférence de l'École des Hautes-Études en 1899, alors que nous ne connaissions pas encore le tome I; la concordance générale entre les idées de M. Cumont et nos propres conclusions nous a encouragé à les publier ici.

2) Cumont, *Textes et monuments*, II, p. 6 et suiv.

Pères de l'Église et les écrivains chrétiens, attaquent, persiflent et dénaturent trop souvent le mithriacisme. A nos yeux, les textes empruntés aux ouvrages des uns et des autres ne peuvent pas être les documents essentiels, fondamentaux, d'une étude vraiment historique et objective sur le dieu Mithra. Ils sont précieux néanmoins; grâce aux renseignements qu'ils apportent, nous pourrons expliquer tel ou tel détail obscur des monuments figurés.

Les inscriptions sont plus nombreuses et plus importantes que les textes littéraires[1]; elles ont permis d'écrire l'histoire du culte de Mithra; de montrer dans quelles provinces de l'empire romain, à quelle époque, parmi quelles gens ce culte avait été surtout répandu; de discerner les causes de cette diffusion. Certains textes, trouvés à Rome et en Italie, ont jeté une vive lumière sur le culte et les grades mithriaques, sur les cérémonies d'initiation, sur l'organisation des confréries de mithriastes, sur les prêtres du dieu. Mais du dieu lui-même et de son mythe les inscriptions parlent fort peu. Seules quelques épithètes nous renseignent sur le caractère de Mithra. Le plus souvent il est appelé *Sol invictus Mithra*. Il est donc assimilé au soleil, ce que confirment plusieurs textes littéraires. Cette assimilation n'est pas cependant absolue et ne doit pas entraîner l'identité parfaite des deux êtres divins; quelques inscriptions mentionnent *Sol socius*[2], le Soleil compagnon de Mithra; nous savons d'autre part que plusieurs cultes, forts différents de la religion mithriaque, furent rendus au dieu Sol dans l'empire romain, par exemple le culte de *Sol Elagabal* et celui de *Sol Invictus*, qui fut institué par Aurélien en l'honneur du Baal d'Émèse et de Palmyre. Il serait donc très dangereux de confondre toujours et partout Mithra et Sol, de prendre indifféremment l'un pour l'autre, de lire *Mithra* sur tous les textes où il y a *Sol*[3]. L'épithète *Invictus* nous apprend

1) Cumont, *op. cit.*, p. 89 et suiv., p. 467 et suiv.
2) Cumont, *op. cit.*, Inscriptions, n°s 186, 336, 486.
3) M. Cumont a parfaitement compris la nécessité de distinguer les deux

que pour ses fidèles Mithra était le dieu invincible, par conséquent tout-puissant et suprême : parfois au lieu d'Invictus, il est appelé *Summus*[1] ou Ὕψιστος[2], *Dominus*[3], *Omnipotens*[4]; aussi n'est-il pas surprenant qu'il ait été une fois nommé *Jupiter*[5]. Outre ces deux noms *Sol*, *Invictus*, qui sont de beaucoup les plus fréquents, Mithra porte, mais très rarement, les épithètes *Sanctus*[6], *Incorruptus*[7], *Saecularis*[8], *Genitor* ou Πατήρ[9], *Salutaris*[10]. Grâce à ces textes, nous pouvons déjà fixer quelques-uns des traits de Mithra : nous reconnaissons en lui un dieu suprême, tout-puissant, de caractère solaire, revêtu de cette pureté ou sainteté dont M. J. Réville a montré le rôle et l'importance dans le syncrétisme païen du IIIe siècle ap. J.-C.[11]. Mais nous ne saisissons nulle part les détails de sa physionomie; nous savons quels noms lui étaient donnés; nous ignorons ses attributions, sa légende, son mythe.

Eh bien! ces attributions, cette légende, ce mythe se lisent sur les très nombreux bas-reliefs qui ont été recueillis dans les diverses provinces de l'empire. Ces bas-reliefs, de dimensions et de formes variées, dont les uns témoignent d'une certaine habileté technique tandis que d'autres sont tout à fait grossiers, sont chargés de scènes, de groupes, de personnages, d'objets multiples. Au centre est toujours représenté le sacrifice du taureau; autour de ce motif, au-dessus, au-dessous, à droite et à gauche, la pierre est, pour ainsi dire, couverte d'images. On y voit en particulier de nombreux animaux et

termes; il sépare, dans son tome II, les textes où il est fait mention simplement du dieu Sol de ceux où se lit vraiment le nom de Mithra.

1) F. Cumont, *op. cit.*, Inscr., n. 24.
2) Id., *ibid.*, n. 5.
3) Id., *ibid.*, n. 20.
4) Id., *ibid.*, n. 148.
5) Id., *ibid.*, n. 256.
6) Id., *ibid.*, n. 45, 60, 71, 156, 228.
7) Id., *ibid.*, n. 139.
8) Id., *ibid.*, n. 479, 480.
9) Id., *ibid.*, n. 256-257; cf. Julien, *Conviv.*, p. 336 C.
10) Cumont, *op. cit.*, Inscr., n. 65, 143.
11) J. Réville, *La religion à Rome sous les Sévères*, p. 150 et suiv.

des êtres humains ou divins d'aspect varié, dans des attitudes très diverses, faisant des gestes, accomplissant des actes plus ou moins clairs.

Il faut d'abord déterminer le sens général de ces divers motifs. Devons-nous y voir des scènes d'initiation ou des tableaux mythiques? Le sacrifice du taureau, par exemple, est-il un acte rituel ou un épisode du mythe mithriaque? L'un des motifs représentés sur ces bas-reliefs nous enlève toute hésitation. Ce motif ne peut être autre chose que l'image de la naissance du dieu. Un enfant nu, coiffé d'une tiare, tenant d'une main une torche allumée, de l'autre un couteau triangulaire, émerge d'un rocher ou d'une pierre conique, où la moitié inférieure de son corps se trouve engagée : or nous savons, par plusieurs textes épigraphiques et littéraires, que Mithra passait pour être né d'une pierre. Il ne saurait y avoir de doute sur le sens exact de cette représentation, et il est difficile de croire que les autres motifs aient eu un caractère différent. Tous se rapportent, plus ou moins directement, au mythe du dieu.

Parmi les personnages qui emplissent ces bas-reliefs, le dieu se reconnaît à son costume très particulier. Il porte le plus souvent une tunique à manches et il est toujours coiffé de la tiare orientale. C'est ainsi que le représente Lucien[1] : ὁ Μίθρας ἐκεῖνος ὁ τὸν κάνδυν ἐνδεδυκὼς καὶ τὴν τιάραν. Ce costume nous permet de distinguer Mithra dans les scènes multiples dont se compose sa légende. Car cette légende est complexe et les épisodes en sont nombreux. Les monuments sur lesquels le mythe est représenté dans tous ses détails présentent une série parfois confuse de types isolés ou de groupes. Ces divers éléments ne sont pas toujours disposés sur la pierre dans le même ordre. Il est nécessaire de les classer par sujets et d'étudier à part chacun de ces sujets.

Nous avons distingué, dans cette représentation plastique de la légende mithriaque, cinq épisodes principaux, que l'on peut ainsi désigner :

1) *Deorum concilium*, 9.

1° Naissance de Mithra;
2° Mithra et l'arbre;
3° Mithra et Sol;
4° Mithra tirant de l'arc contre un rocher.
5° Mithra et le taureau.

I

Naissance de Mithra.

La naissance du dieu est fréquemment représentée sur les bas-reliefs mithriaques; de plus, dans plusieurs sanctuaires, ont été trouvées des images en ronde bosse de Mithra naissant. Le motif est le même dans les deux cas : Mithra est figuré sous les traits d'un enfant nu, coiffé de la tiare, dont la partie inférieure du corps, au-dessous des genoux, est encore enfermée dans une pierre; le dieu sort, émerge de cette pierre. Ses deux mains sont levées : dans la main droite, il tient un couteau; dans la main gauche une torche allumée[1]. Sur quelques monuments, apparaissent des détails particuliers : tel est le cas, par exemple, d'un groupe de marbre blanc, qui se trouvait jadis à la villa Giustiniani, à Rome : sur le rocher duquel paraît sortir le corps du dieu, sont sculptés un couteau, un arc, une flèche et un carquois[2]. Souvent autour de la pierre est enroulé un serpent[3]. Le mythe de la naissance du dieu était important; il a laissé des traces dans les dédicaces et chez les auteurs. La *Petra Genitrix* est mentionnée sur plusieurs inscriptions[4]; le dieu est appelé par Commo-

1) Cumont, *Textes et Monuments*, Mon. figurés, n. 28, 32, 58, 182, 290, etc.
2) Cumont, *op. cit.*, Mon. figurés, n. 69, fig. 62.
3) Id., *ibid.*, n. 200, 201, 210, 213, etc.
4) Id., *ibid.*, Inscr., n. 256, 369, 384, 441; Mon. figurés, 251, n. 253 j.

dien[1] *de Petra natus*, par Jean Lydus[2] πετρογενής ; Justin le Martyr[3] affirme que dans les mystères mithriaques on enseignait ἐκ πέτρας γεγενῆσθαι αὐτὸν (Μίθραν). Que représente cette Petra Genitrix? Puisque sur plusieurs monuments un serpent s'enroule autour d'elle, et que le caractère essentiel du serpent en mythologie est d'être un animal chtonien, il est vraisemblable que la pierre, de laquelle émerge Mithra au moment de sa naissance, représente, sinon la terre elle-même, du moins, en raison de l'aspect nettement rocheux qui lui est donné, une montagne ou une chaîne de montagnes. Comme Maionica l'a vu justement[4], à l'encontre de Zoega et de Windischmann, le mythe de la naissance de Mithra symbolise la première apparition du jour sur les hautes montagnes, en particulier sur le Hara, l'un des sommets légendaires de l'Iran. Dans le Mihir Yasht, il est dit de Mithra, que « le premier des dieux célestes, il passe par dessus le Hara, devant le soleil immortel, aux chevaux rapides; le premier, tout paré d'or, il saisit les belles cimes et de là, très bienfaisant, il jette ses regards sur la demeure des Aryas[5]. » Les attributs qu'il porte ou qui l'entourent, la torche, le couteau, l'arc et le carquois, s'expliquent aisément par les épisodes ultérieurs de son mythe.

II

Mithra et l'arbre.

C'est là un des épisodes les plus obscurs du mythe. Il est

1) *Instructiones*, I, 13.
2) *De Mensibus*, III, 26.
3) *Dialog. cum Tryphone*, c. 70.
4) Maionica, *Mithras Felsengeburt*, dans les *Archaeolog.-Epigraphische Mittheilungen aus Oesterreich*, t. II (1878) p. 33-44.
5) J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 443.

d'ailleurs rarement représenté sur les bas-reliefs. Il comporte deux scènes, deux moments. D'une part Mithra nu, coiffé du bonnet phrygien, semble cueillir les rameaux et les fruits d'un arbre, dont il est malaisé de déterminer l'espèce; d'autre part le dieu est caché en partie dans l'arbre et le haut de son corps apparaît au sommet de la masse de feuillage. Parmi les textes des auteurs, qui concernent Mithra, il n'en est qu'un, à notre connaissance, dont on puisse tirer une indication, d'ailleurs bien vague, pour expliquer cette double scène. Porphyre, au chapitre XV de son traité *De antro Nympharum*, passant en revue les diverses propriétés attribuées au miel, rappelle que le miel passait pour purifier et aussi pour conserver : καὶ καθαρτικῆς ἐστι δυνάμεως καὶ συντηρητικῆς. et il ajoute : Ὅταν δὲ τῷ Πέρσῃ προσάγωσι μέλι ὡς φύλακι καρπῶν, τὸ φυλακτικὸν ἐν συμβόλῳ τίθενται. Le sens du mot πέρσης dans ce passage n'est pas douteux; il désigne l'initié au grade mithriaque de Πέρσης; quelques lignes plus haut, Porphyre mentionne οἱ τὰ λεοντικὰ μυουμένοι. Le Πέρσης, dans les mystères, était donc spécialement φύλαξ καρπῶν. Ce détail ne ferait-il pas allusion au rôle de Mithra comme protecteur ou gardien des arbres fruitiers, de la végétation arborescente? Ce rôle serait rappelé par l'épisode obscur, que faute de détails précis, nous nommons : Mithra et l'arbre[1].

1) Lorsque ces notes ont été lues au Congrès international d'Histoire des Religions (Section VI, séance du mardi 4 septembre), M. Cumont a proposé une autre explication. Il a fait remarquer que Mithra, au moment de sa naissance était nu, et nu encore dans la scène où il semble cueillir les rameaux et les fruits de l'arbre; mais qu'ensuite, il apparaît vêtu de sa tunique. De là l'idée que Mithra en cueillant les feuilles de l'arbre, demande à la végétation le vêtement qu'il portera désormais. Cette explication, ingénieuse sans doute, n'est fondée sur aucun texte.

III

Mithra et Sol.

Nous donnons le nom de Sol à un personnage dont les rapports avec Mithra sont exprimés dans trois scènes principales ; l'idée essentielle de ces scènes est toujours la même malgré quelques différences dans les détails ; leur succession est constante sur le plus grand nombre des monuments[1]. Sol se reconnaît soit à la couronne de rayons qu'il porte sur sa tête, soit au fouet qu'il tient de la main droite. Mithra se distingue nettement de lui par sa tunique et sa tiare.

Première scène : Sol, presque toujours nu, est agenouillé devant Mithra debout; Mithra lève au-dessus de la tête de Sol soit un couteau, soit un objet peu distinct, ou bien il pose une de ses mains sur la tête de Sol. En général, l'attitude de Sol est celle d'un suppliant ; le geste de Mithra est un geste de menace.

Deuxième scène : Le plus souvent Mithra et Sol sont à demi couchés sur un lit côte à côte ; le motif représente sans aucun doute une scène de banquet ; quelquefois devant le lit on voit une *mensa tripes*. Sur la plupart des monuments les deux personnages sont figurés grossièrement, et l'on ne distingue guère de traits qui les caractérisent avec netteté ; mais parfois le costume oriental de Mithra ou la chevelure bouclée et la chlamyde flottante de Sol sont visibles. Cette scène, appelée par F. Cumont la scène du banquet, est remplacée sur quelques bas-reliefs par un motif différent mais dont le sens est le même : les deux personnages, debout en face l'un de l'autre ou de chaque côté d'un autel, se serrent la main.

1) Cumont, *op. cit.* ; Monuments figurés *passim,* et en particulier, n. 137, fig. 121 ; n. 168, et suiv.; fig. 151 et suiv., n. 235, fig. 213, etc.

Troisième scène : Mithra et Sol montent sur un char en général traîné par quatre coursiers qui prennent leur élan. Sol, parfois couronné de rayons et tenant un fouet, conduit le quadrige ; Mithra est debout derrière lui ou plus rarement est en train de monter sur le char. Sur une série assez nombreuse de monuments, en avant et un peu au-dessous du quadrige de Sol, on voit couché par terre un vieillard barbu, dans lequel il est permis de reconnaître une image d'Océanus; le corps d'Océanus est souvent entouré d'un gros serpent qui dirige sa tête vers le char de Sol. Une autre fois, au-dessus du quadrige, Hermès-Phosphoros semble indiquer du geste le chemin que doivent prendre Sol et Mithra.

Il ne semble pas qu'on puisse contester sérieusement l'ordre dans lequel nous avons placé ces trois moments de l'épisode. Cet ordre est celui qui est de beaucoup le plus fréquent sur les bas-reliefs où les trois scènes sont représentées ensemble et l'une à la suite de l'autre.

Ce qui paraît être le plus obscur dans cette partie du mythe, c'est la première scène, en particulier le geste de Mithra par rapport à Sol. Ici encore, c'est dans un texte précis que nous croyons trouver un peu de lumière. Tertullien, qui semble connaître avec assez de précision certains détails des mystères mithriaques, mentionne, parmi les épreuves imposées aux fidèles de Mithra pour obtenir le grade de *miles*, une cérémonie dont quelques traits ne sont pas sans rapports avec cette représentation figurée. S'adressant aux chrétiens, le fougueux apologiste s'écrie : « *Erubescite, commilitones ejus* (= Christi), *jam non ab ipso judicandi, sed ab aliquo Mithrae milite qui, cum initiatur in spelaeo, in castris vere tenebrarum, coronam interposito gladio sibi oblatam, quasi mimum martyrii, dehinc capiti suo accommodatam, monetur obvia manu a capite pellere, et in humerum si forte transferre, dicens Mithram esse coronam suam* »[1]. C'est à la même cérémonie que Tertullien fait encore allusion au § 40

1) *De corona*, XV.

du *De praescriptione hereticorum*, lorsqu'il dit : « *et, si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos..., et sub gladio redimit coronam.* » Ainsi, dans les initiations mithriaques, il y avait une cérémonie au cours de laquelle le futur initié se voyait offrir une couronne sous la menace d'un coup d'épée ; aux yeux de Tertullien ce n'était qu'une parodie diabolique du martyre des chrétiens ; en réalité, c'était sans doute, comme dans la plupart des mystères païens, l'image plus ou moins claire, la reproduction plus ou moins mystérieuse d'un épisode de la légende mithriaque. Cet épisode est précisément celui que représente la première des trois scènes décrites ci-dessus. Nous entrevoyons ainsi tout un mythe encore obscur, suivant lequel le divin conducteur du char solaire aurait été éprouvé par Mithra, avant d'être chargé de sa mission quotidienne. L'épreuve terminée, Mithra le consacre, pour ainsi dire, en lui touchant le front de sa main ; *signat in frontibus milites suos*, dit Tertullien ; et plusieurs fois, sur les monuments figurés, ce geste est représenté. Voici, d'après ces indications, comment nous interpréterions les trois scènes de cet épisode :

Première scène : Mithra éprouve Sol et le consacre.

Deuxième scène : L'épreuve terminée, la consécration faite, Mithra et Sol scellent leur alliance soit devant un autel soit dans un banquet.

Troisième scène : Mithra et Sol montent ensemble sur le char solaire ; mais c'est Sol qui conduit le quadrige.

Remarquons que cette explication justifie en outre la distinction faite sur quelques textes épigraphiques, où Sol est certainement conçu comme différent de Mithra et appelé *Sol socius*.

Quoi qu'il en soit, il est incontestable que cet épisode de la légende de Mithra nous montre le dieu confiant à un compagnon qu'il a éprouvé et avec qui il a contracté alliance le char solaire. C'est Mithra qui lance à travers le ciel le quadrige étincelant, c'est lui qui verse aux hommes la lumière du jour.

IV

Mithra tirant de l'arc contre un rocher.

Sur un assez grand nombre de monuments, cet épisode ne forme qu'un seul tableau. On y voit Mithra debout, qui vient de décocher une flèche; la flèche frappe un rocher, et de l'endroit où elle l'a frappé, jaillit de l'eau. Un second personnage, qui parfois porte, lui aussi, un bonnet phrygien ou une tiare, prend part à la scène : tantôt il est agenouillé devant Mithra et paraît le supplier; tantôt il est derrière lui; tantôt enfin il recueille dans ses mains l'eau qui jaillit du rocher[1]. Une fois, il semble que la flèche frappe, non pas un rocher, mais un nuage[2]. D'autres fois, un troisième personnage est présent, sans que l'on puisse déterminer avec exactitude quel est son rôle. Sur un bas-relief trouvé près de Kannstadt en Wurtemberg, ce motif est divisé en trois scènes qui se font suite. Première scène : Mithra, revêtu de la tunique et coiffé de la tiare, tient son arc de sa main gauche; sa main droite, relevée en arrière, fait le geste de prendre une flèche dans le carquois que le dieu porte sur son dos; devant Mithra un personnage agenouillé tend les bras vers lui dans l'attitude de la prière. — Deuxième scène : les deux personnages sont à peu près dans la même attitude; mais Mithra est en train de tirer de l'arc. — Troisième scène, qui se confond à moitié avec la seconde : d'un rocher ou d'un nuage, que la flèche du dieu vient de frapper, s'élance un filet d'eau, que le personnage agenouillé recueille avidement[3]. Malgré l'obscurité de certains détails, le sens général de cet

1) Cumont, *Textes et monuments*, Monum. figurés, n. 171, 173, 187, 188, 192, 194-195, 204, 214, etc.
2) Id., *ibid.*, n. 242, fig. 216.
3) Id., *ibid.*, n. 242, fig. 216.

épisode nous paraît clair; Mithra est le dieu qui fait jaillir les eaux. Le commentaire exact de cette partie de la légende se trouve à la fois dans des textes védiques et dans des textes iraniens : Bergaigne a fort bien mis en lumière, dans le couple Mithra-Varuna, le caractère essentiellement bienfaisant de Mithra, la divinité « amie », qui fait couler les eaux du ciel sur la terre, tandis que Varuna fut surtout considéré comme capable de les empêcher de couler et par conséquent comme le dieu ennemi qui envoie sur la terre la sécheresse brûlante[1]. Dans le Mihir Yasht, XII, 61, Mithra est celui « qui accroît les eaux, qui épand les eaux, qui fait pousser les plantes »[2].

C'était là sans nul doute l'un des caractères les plus marqués de Mithra, puisque, dans tout sanctuaire du dieu, il devait y avoir soit une source naturelle, soit à défaut de source naturelle, un cratère ou un bassin rempli d'eau. Ce renseignement, qui nous est donné par Porphyre[3], a été pleinement confirmé par les découvertes faites dans les nombreux mithraea aujourd'hui connus[4]. Mithra était certainement le dieu « qui épandait les eaux » sur la terre, comme il était celui qui lançait à travers le ciel le quadrige de Sol.

V

Mithra et le taureau.

L'épisode, qui semble tenir le plus de place dans la légende de Mithra, est celui qui met le dieu aux prises avec un taureau; la scène finale de cet épisode, le sacrifice du taureau

1) A. Bergaigne, *La religion védique*, t. III, p. 110 et suiv.
2) J. Darmesteter, *L'Avesta*, t. II, p. 458-459.
3) *De antro Nympharum*, 17.
4) Cumont, *op cit.*, passim.

par Mithra, occupe toujours le centre des bas-reliefs ; c'était ce sacrifice que, dans les sanctuaires mithriaques, les fidèles apercevaient au fond du temple, au dessus de l'autel. Parfois même ce sacrifice était représenté par un groupe en ronde bosse ; c'est le motif de beaucoup le plus fréquent parmi les sculptures ou fragments de sculptures qui ont été retrouvés sur l'emplacement des mithraea. Mais, si important que soit le sacrifice du taureau, ce motif ne doit pas être étudié isolément ; il faut le rapprocher de toutes les autres scènes où figure le taureau.

Sauf détails exceptionnels, ces scènes sont au nombre de cinq : 1° On voit un taureau debout dans une petite barque ou nacelle ; 2° D'un édicule, en forme de maisonnette au toit pointu, un taureau, dont souvent le mufle seul est visible, s'apprête à sortir ; parfois, auprès de l'édicule, Mithra se tient debout, comme s'il guettait l'animal ; 3° La lutte a commencé entre Mithra et le taureau ; Mithra vainqueur emporte le taureau, qu'il a saisi par les pattes de derrière, dont les pattes de devant et le mufle traînent presque sur le sol ; 4° La victoire de Mithra est complète ; il est assis sur le taureau, dont parfois il tient une des cornes ; 5° Mithra a amené le taureau dans sa caverne ; là il l'égorge, tandis qu'un chien et un serpent recueillent le sang de l'animal, et qu'un scorpion lui pince les testicules.

Les monuments, sur lesquels l'épisode complet est représenté, en cinq tableaux, peut-on dire, ne sont pas très nombreux[1]. Sur d'autres, les deux premières scènes font défaut ; sur d'autres, ce sont les scènes 3 et 4 qui manquent. Ailleurs enfin ne figure que la scène finale, le sacrifice du taureau.

Par contre, certains bas-reliefs fournissent pour telle ou telle partie de l'épisode des détails complémentaires. Par exemple, sur un monument trouvé à Heidelberg[2], la lutte de

1) Cumont, *op. cit.*, Monum. figurés, n. 167 *a*, 192, 192 *bis*, 204, 221, 253 *l.*, etc.

2) Id., *ibid.*, n. 245 *e*, p. 346, pl. V.

Mithra et du taureau donne lieu, non pas à deux, mais à quatre tableaux : *a.* Le taureau marche lentement vers la gauche, la tête baissée, comme s'il paissait ; *b.* Mithra l'a surpris; il le porte sur ses épaules, à la façon et dans l'attitude bien connue de l'Hermès criophore; il tient de ses deux mains deux des pattes de l'animal; *c.* Le taureau a sans doute essayé d'échapper à l'étreinte du dieu; il est lancé au galop; Mithra l'a saisi à l'encolure et il se laisse entraîner par lui dans sa course; *d.* Mithra, définitivement vainqueur, porte l'animal sur son dos; il le tient par les pattes de derrière, tandis que la tête du taureau touche presque le sol. — La victoire définitive de Mithra est quelquefois exprimée sous une forme particulière : le dieu est figuré debout sur le taureau complètement couché; le pied droit du vainqueur foule la tête de l'animal[1]. Enfin l'un des monuments les plus complets et les plus curieux que nous possédions sur la légende de Mithra, le grand bas-relief d'Heddernheim, est orné, en son revers, d'un tableau, complémentaire pour ainsi parler, qui fait suite au sacrifice du taureau. Dans l'antre de Mithra, le taureau est étendu; un personnage, dans lequel M. Fr. Cumont croit reconnaître Sol, offre à Mithra une grappe de raisin; de chaque côté de la victime deux enfants, en costume oriental, portent des corbeilles remplies de fruits; au-dessus de l'antre, sont figurés plusieurs animaux qui bondissent à droite et à gauche; bien que la pierre soit fort abîmée, on distingue des chiens, un taureau, un mouton, un sanglier. Il semble qu'un personnage, Silvain d'après M. Cumont, occupe le centre de ce tableau; il n'en reste à peu près rien[2].

Le point capital à élucider, si l'on veut comprendre le sens et la portée de cet épisode, c'est la signification du taureau. Que représente cet animal, dont Mithra ne devient le maître et qu'il n'entraîne dans son antre, qu'après une lutte violente? Pourquoi l'égorge-t-il? Quelles sont les conséquences de ce

1) Cumont, *op cit.*, Monum. figurés, n. 54.
2) Id., *ibid.*, n. 251, pl. VIII.

sacrifice? Le taureau de la légende mithriaque est mentionné par Porphyre, *De antro nympharum*, 24 : ἐποχεῖται δε (Μίθρας) ταύρῳ Ἀφροδίτης, ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν [ὁ Μίθρας] καὶ γενέσεως δεσπότης. Le taureau, dans le mythe de Mithra, serait donc l'animal consacré à Aphrodite, considérée ici bien moins comme la déesse grecque de la volupté que comme la déesse orientale de la génération et de la fécondité. Cette explication nous semble confirmée par quelques détails assez significatifs des monuments figurés. Sur plusieurs bas-reliefs, la queue du taureau, dans le tableau du sacrifice, est terminée par des épis[1]; sur un autre, de la blessure de l'animal s'échappent, au lieu de sang, trois épis très distincts[2]. Le taureau paraît donc renfermer en lui l'élément fécondant; tant qu'il vit, cet élément demeure dans son corps; mais, dès que Mithra lui ouvre la gorge, il s'échappe; avec lui se répandent partout sur la terre la fertilité et la vie. Le chien et le serpent, qui s'efforcent de lécher le sang du taureau, sont deux animaux chtoniens; chtonien de même, le scorpion qui s'attaque aux parties génitales du taureau. A l'appui de cette explication, nous citerons un bas-relief trouvé à Rome, qui se trouve aujourd'hui au Musée de Berlin[3]. Le sacrifice du taureau y est représenté comme sur beaucoup d'autres monuments; le chien, le serpent, le scorpion y jouent leur rôle accoutumé; mais en outre, au-dessous du taureau, et comme prête à recevoir elle aussi le sang de l'animal, on voit une figure féminine couchée, soutenant de la main gauche une corbeille ou un vase rempli de fruit : suivant toute apparence, cette figure représente la Terre (*Tellus*), que va fertiliser le sang du taureau, principe de vie et de fécondité. La mort du taureau est nécessaire, pour que la Terre soit imprégnée de son sang, fécondée par lui. Mithra, qui l'égorge, est donc bien, suivant l'expression de Porphyre, δημιουργός, δεσπότης γενέσεως.

Autour de la scène même du sacrifice, les bas-reliefs nous

1) Cumont, *op. cit.*, Monum. figurés, fig. 18, 19, 20, 169, 327, etc.
2) Id., *ibid.*, fig. 59, p. 228.
3) Id., *ibid.*, p. 226, n. 60, fig. 56.

montrent souvent soit des personnages soit des animaux, qui ne nous semblent pas y être rattachés par un lien très étroit.

Fréquemment la scène est encadrée par deux personnages, revêtus du même costume oriental que Mithra, et qui portent l'un une torche droite, l'autre une torche renversée ; ces dadophores, qui se font toujours pendant, ont au fond la même signification que le couple Sol-Luna, qui est parfois représenté au-dessus du sacrifice. Feu allumé et feu éteint, lumière diurne et lumière nocturne : ce sont les deux alternatives du temps, le jour et la nuit, la clarté et l'obscurité, qui se succèdent et se répètent éternellement.

Quelquefois, perché sur un arbre, un oiseau semble observer toute la scène. Il symbolise peut-être l'air. De même on voit souvent, au bas du tableau, un lion et un cratère. On sait que, dans la symbolique orientale, le lion figure d'habitude les chaleurs brûlantes de l'été; d'autre part Porphyre affirme que dans les sanctuaires et le culte de Mithra, les cratères représentaient les sources. Le lion voisin du cratère rappelle peut-être les sécheresses qui tarissent les fontaines et qui rendent la terre stérile. Or Mithra était le dieu bienfaisant qui épandait les eaux et fécondait la Terre.

D'autres figures encore se voient sur quelques monuments mithriaques : les signes du zodiaque, sept astres, sept autels; sept arbres, ou encore, mais plus rarement, la lutte d'un dieu, qui n'est certainement pas Mithra, contre des monstres anguipèdes, une assemblée de six ou sept divinités, des bustes qui représentent les Vents et les Saisons, etc. A nos yeux, ces représentations ne concernent pas directement le mythe proprement dit de Mithra, puisque le dieu n'y figure pas. Si l'on veut faire une étude complète du mithriacisme, il est nécessaire de les étudier et de les expliquer. Mais tel n'est pas ici notre objet : nous avons voulu seulement mettre en lumière les renseignements que les bas-reliefs mithriaques nous fournissent sur le mythe du dieu.

Si nous ne nous sommes pas trompé, Mithra nous apparaît comme une divinité aux attributions multiples : lors de sa

naissance, il est la lumière qui se montre au-dessus des montagnes pierreuses; puis il se révèle à nous comme le protecteur, le gardien de la végétation, φύλαξ κάρπων; il confie à un guide éprouvé le char solaire, qui verse sur les hommes la lumière et la chaleur fécondes; c'est lui encore qui fait jaillir les eaux; enfin il immole le taureau, l'animal symbolique dont le sang, partout répandu, imprègne toute chose de vie et de fertilité. Nous entrevoyons que chacune de ces attributions s'affirmait par un épisode, dont nous ne possédons aujourd'hui que l'illustration; le texte du mythe est perdu, ou du moins les bribes éparses, qui en subsistent, ne nous permettent pas de le reconstituer dans son développement ni dans ses détails. Toutefois il est frappant que ce mythe ait conservé dans ces naïves et grossières représentations tout son caractère naturiste. Certes le mithriacisme fut bien autre chose qu'une religion naturiste : il eut son eschatologie et sa morale; il eut ses mystères et ses initiations. Mais ces monuments populaires ont peut-être conservé plus intacte la saveur primitive du culte; qui sait si les légendes, dont ils nous entretiennent trop obscurément, ne remontent pas jusqu'à l'antique période pré-avestique et védique?

J. Toutain.

TABLE DES MATIÈRES

DU FASCICULE I

(SECTIONS II, III, V ET VI)

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900
à l'occasion de l'Exposition Universelle.

Angers. — Imp. Orientale A. BURDIN et Cie, 4, rue Garnier.

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS 1900

DEUXIÈME PARTIE

SÉANCES DES SECTIONS

FASCICULE II

Religions dites Sémitiques et Christianisme

(SECTIONS IV et VIII)

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,
28, RUE BONAPARTE, VIe
—
1902

OBSERVATIONS

SUR LA RELIGION DES BABYLONIENS

2000 ANS AVANT JÉSUS-CHRIST[1]

La publication d'un grand nombre de nouvelles tablettes du temps de la dynastie de Ḫammurabi nous a fourni beaucoup de matériaux pour reconstruire l'histoire intime de la Babylonie à cette époque reculée; et parmi ces documents authentiques et importants, qui nous révèlent tant de détails sur la vie privée des habitants de ce pays, plus de 2000 ans avant J.-C., quelques faits touchant leurs idées religieuses méritent d'être cités, quand même ils laissent beaucoup à désirer à cause des lacunes nombreuses qui s'y trouvent.

Même à cette époque primitive, comme nous l'apprenons par les tablettes des siècles précédents, les Babyloniens possédaient une religion bien développée, qui avait déjà subi beaucoup de changements. Les divinités des villes et des petits royaumes dont elles étaient les capitales ayant été favorisées ou abandonnées suivant la fortune de leurs adorateurs conquérants ou opprimés, les dieux principaux des Babyloniens ont été par le fait les dieux des États les plus florissants de ce groupe humain.

Comme beaucoup de nations de l'Orient à toute époque, les Babyloniens étaient très religieux, et chaque ville adorait ses divinités particulières auxquelles on consacrait des serviteurs spéciaux. La plupart des tablettes que nous possé-

1) Les caractères étrangers employés dans cet article ont été prêtés par l'Imprimerie Nationale.

dons jusqu'à présent proviennent de la ville de Sippar, où l'on adorait surtout le dieu Soleil, et nous y rencontrons constamment des êtres consacrés à ce dieu (plus souvent des femmes que des hommes). Les adorateurs spéciaux consacrés au dieu Marduk ou Mérodach étaient plus rares dans cette province, ce qui indique la popularité respective des deux divinités, l'une, le dieu Soleil, indigène de la province de la ville de Sippar, et l'autre, Mérodach, le dieu de la ville de Babylone.

Comme on doit s'y attendre, là où le culte du soleil prédominait, les noms composés avec celui de Šamaš sont plus nombreux que ceux de presque tout autre dieu, et dans tous les autres districts (si on avait les noms propres des habitants), on verrait probablement que le dieu de l'endroit était le favori. Šamaš, le dieu du Soleil, par conséquent, se présente sans contredit comme le premier ; il est suivi de près par son frère (pour ainsi dire) le dieu de la lune, sous les noms de Sin et Nannara. Annunitum, la Dame de Sippara, était aussi très aimée, ainsi qu'Aa (souvent lu Malik ou Malkatu), la déesse de la lune, la compagne et épouse du dieu du soleil. On a beaucoup parlé de triades de divinités dans les grands centres de culte en Babylonie ; le dieu du soleil, la déesse de la lune, Aa, et la divinité mystérieuse Bouněné, pourraient facilement être regardés comme la triade de Sippara. Les tablettes de date plus récente confirment les indications des noms qui se trouvent sur les contrats de l'époque de la dynastie de Babylone, en donnant toute une série de dieux comme étant adorés à Sippar. Outre les trois divinités mentionnées plus haut, les divinités particulières de cette ville étaient certainement les suivantes : La déesse appelée « la dame de Sippar » ; la déesse Goula ; le dieu Rammanou ou Addou (Rimmon ou Hadad) ; sa compagne Šala ; Anou, le dieu du ciel, et sa dame Anatou ; Mišarou et Dâanou, les deux suivants du dieu du soleil Šamaš ; sans oublier « les divines filles de Ê-babbara ». Il est inutile de dire qu'il y a ici bien plus d'une triade de divinités. En outre,

on rendait les honneurs divins au temple (*zikkourat*) qui s'élevait vers les cieux comme la tour de Babel, ainsi qu'au char du dieu du soleil, ce qui rappelle l'allusion faite aux chars du soleil, dans le second livre des *Rois*, XXIII, 11, comme ayant été brûlés par Josias, lorsqu'il détruisit toutes les statues et les emblèmes idolâtres de son pays.

Ceci nous reporte vers un autre trait du caractère babylonien, notamment la vénération des monuments et des villes comme s'ils étaient des dieux. Ê-babbara, la grande « ziggourat » à Sippara, était ainsi honorée, de même que (selon toute apparence) le temple semblable appelé Ê-sagila à Babylone. Ceci est indiqué par les noms tels que Ê-sagila-lišši, « Qu'Ê-sagila accepte » ou « enlève », Ê-sagila-šarra-ouṣour, « Ê-sagila protège le roi », et plusieurs autres. D'autres temples auxquels on attribuait une puissance divine sont Ê-zida[1], Ê-oulmaš, et Ê-edin-anna.

L'invocation de la ville de Sippara — ou, plutôt, de l'esprit de la ville, ce qui revient au même — contenue dans les serments joints aux anciens contrats babyloniens, démontre que non seulement le temple, mais la ville elle-même, avaient le caractère d'une personnalité divine. On en trouve la confirmation dans plusieurs noms propres, par exemple : *Sippar-šadî*, *Sippar-šadouni*, « Sippar est ma (notre) montagne protectrice » ; *Sippar-lîšir*, *Lîšir-Sippar*, « Que Sippar fasse prospérer » ; *Lirbi-Sippar*, « Que Sippar donne le repos » (*lirbî* de *rabû* III, un synonyme de *nâhu*, etc.). On trouve fréquemment la ville d'Oupê ou Opis formant un composé de noms propres, par exemple *Idin-Oupê*, « Donne, ô Opis » ; *Oupê-šemi*, « Écoute, ô Opis » ; *Oupê-naṣir*, « Opis protège » ; *Ṣili-Oupê*, « Ma protection est Opis » ; *Oupê-idinnam*, « Opis a donné » ; ainsi de suite[2]. On peut comparer à ces exemples *Ṭâb-Ourou*, « Excellent est Our » ; *Toubqou-naṣir*, « Le district protège ». Ce dernier exemple jette considérablement

1) Cf. *W. A. I.*, IV, 59, 38.
2) Pour un endroit où l'on parle de Babylone, voir *W. A. I.*, IV, 59, 38.

de lumière sur ces noms, car il n'y a aucun doute que ce soit le dieu du pays dont on veut parler. Comparez II *Rois*, XVII, 26-27, où l'on se réfère au dieu du pays, dont il était nécessaire d'apprendre la manière.

Les rivières, aussi, étaient quelquefois, peut-être souvent, revêtues de la même manière d'une personnalité divine. Ainsi nous avons *Our-ida-Edina*, « L'homme de la rivière d'Éden » (exemple remarquable); *Ibkou-Idigna*, *Ibkou-Araḫtoum*, « Le Tigre a donné l'abondance », « l'Araḫtou a donné l'abondance (?) » ; *Oummi-Araḫtoum*, « Ma mère est l'Araḫtou »[1]. Évidemment ces cours d'eau étaient considérés comme des divinités parce qu'ils avaient été engendrés par Êa, le dieu de la mer et de toutes les rivières, dont le nom, sous la forme d'Ida, se trouve dans le nom *Ida-rabî*, « Ida est grand » (Meissner, *Altbabylonisches Privatrecht*, 5, 23).

Mais il est très probable que la vénération des choses inanimées s'étendait encore plus loin. Tout le monde sait qu'il existait des arbres sacrés — « le cèdre bien-aimé des grands dieux », « le *kiškanû* (probablement la vigne) qui poussait dans l'abîme », et portait des grappes de couleur foncée, et probablement il y en avait beaucoup d'autres. Ainsi une des divinités est appelée *Nin-gištin-anna*, « Seigneur de la vigne divine » ; une autre (apparemment) Inouboum, évidemment le même qu'inboum, « fruit ». Un des noms de Ninip est Souloumma = Soulouppou, « datte », ou fruit en général, et Nergal porte aussi le nom de *Meŝlam-ta-êa*, ordinairement transcrit *Ritlam-ta-ouddou*, « (Le dieu qui) sort de l'arbre *meŝlam* ». A la pensée de beaucoup de mes auditeurs se présentera également le nom de *Lugal-giš-a-tou-gab-liš*, « roi de l'arbre *ṣarbatou* » ou « *louloupрou* », noms qui n'ont pas encore été identifiés, et pour lesquels il nous faudrait avoir de nouveaux documents traitant de ce sujet, et venant de la Babylonie et de l'Assyrie.

1) Comparez aussi, *Oummî-Idigna*, « Ma mère est le Tigre » (*Bu.* 88-5-12, 39, 3).

Avec l'adoration des dieux, se développa une vénération des lieux qui se rapportaient à eux, quelque chose du même genre que la vénération des reliques, tout cela tendant à montrer combien le sentiment religieux était profond et réel parmi les Babyloniens.

Les noms des divinités qui forment les noms d'hommes dans les contrats publiés jusqu'ici montent à environ 90. Comme on peut le comprendre, ilssont d'une grande valeur pour l'étude de la religion des habitants non moins que pour celle de la littérature qui a rapport aux choses religieuses. Ils nous renseignent sur la popularité comparative des divers dieux ; on obtient des exemples (rares partout ailleurs) de noms divins, et, parmi les petites phrases dont chaque nom de personne est ordinairement composé, on découvre quelles étaient les opinions populaires concernant les divinités en question.

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, Šamaš étant le principal dieu de l'endroit d'où provient le plus grand nombre des tablettes-contrats qui contiennent ces noms, il n'est que naturel que son nom se rencontre plus souvent que tout autre, et l'information concernant cette divinité recueillie d'après les noms de personnes peut être résumée de la manière suivante :

En lui on avait toute confiance (*Ana-Šamaš-taklakou*, « Je me fie au dieu du soleil »), il était le père (*Šamaš-aboum*, « Samaš est le père », *Abi-Šamaš*, « Mon père est Šamaš »). Il était serviteur (*Šamaš-âbdi*, « Šamaš est mon serviteur »[1]), mais il était aussi le seigneur des dieux (*Šamaš-bêl-îli*), le grand dieu (*Samaš-rabi*), le chef (*Riš-Šamaš*, *Šamaš-rîš*), sans égal (*Šamaš-lâ-šanan*), guerrier (*Šamaš-qarrad*), et le premier-né des dieux (*Šamaš-ašarid-îli*), quoique d'autres dieux portent ce titre, ainsi que d'autres énumérés plus loin, comme appartenant à Šamaš.

1) *Bu.* 88-5-12, 244, 31. Le dernier caractère est peut-être douteux, et, dans ce cas, comment pourrait-on le lire?

On exhortait le fidèle (adorateur consacré) à suivre son commandement (*Ouṣour-awat-Šamaš*), et à se tourner vers lui (*Ana-Šamaš-têr*). Le fidèle invoquait le dieu de suppléer à ses besoins (*Šamaš-idnanni*, « Šamaš, donne-moi »), de le protéger (*Šamaš-ouṣranni*, « Šamaš, protège-moi »), et de le sauver (*Šamaš-šouzibanni*, « Šamaš, sauve-moi »). La protection (l'ombre) du dieu Soleil était bonne (*Ṭâb-ṣili-Šamaš*), il était la lumière (*Šamaš-nouri*, « Šamaš est ma lumière ») de son adorateur, et la lumière et l'œil du pays (*Šamaš-nour-mâtim*, *Šamaš-în-mâtim*), l'abondance de la terre (*Šamaš-ḫengala*, « le dieu Soleil est l'abondance »), et le juge de ses habitants (*Šamaš-dayan*, « Šamaš est juge »). Il était protecteur (*Šamaš-naṣir*, Šamaš est protecteur »), et plus que protecteur, car il dirigeait (*Šamaš-mouštešir*), perfectionnait (*Šamaš-gamil*) et donnait la paix (*Šamaš-moušalim*).

Il était créateur (*Šamaš-bani*), et selon toute apparence, son adorateur avait été fait de sa main (*Ina-qat-Šamaš*, « de la main de Šamaš »), — il était pour lui comme son dieu (*Šamaš-kima-îli-ia*, « Samas est comme mon dieu »[1]).

Un père, en donnant un nom à son fils, pouvait regarder ce fils comme étant produit par le dieu Soleil, et en ce cas, il lui donnait un nom conforme à cette idée (*Šamaš-oublam*, « le dieu Soleil a produit ») — ou bien il l'appelait, selon ce qu'il désirait que cet enfant devînt, un soleil pour sa ville (*Šamši-âli-šou*), et même on trouve « Soleil est (son) nom » (*Šamaš-šoumoum, Bu.* 91-5-9, 701, l. 4).

L'homme pieux désirait aller vers lui (*Ana-Šamaš-lizi*, « Que j'aille vers le dieu Soleil »), et le voir (*Šamaš-loumour*, « Que je voie le dieu Soleil »), car, quoiqu'il fût juge, selon toute apparence il ne condamnait pas, mais donnait la vie aux morts (*Šamaš-mitam-oubaliṭ*), qu'il prenait pour lui (*Šamaškašid*),

Le dieu Lune Sin, souvent appelé Nannara, vient immédia-

1) *Bu*. 91-5-9, 286, recto, col. III, l. 16. La tablette 2490, l. 24, a *a* au lieu de *ia*.

tement après le dieu solaire comme élément constitutif des noms, et presque toutes les épithètes jointes au nom du dieu Soleil sont aussi attachées au sien. Cependant il semble avoir été un dieu bien plus sympathique et plus accessible que le dieu Šamaš, puisque les noms le mentionnent très souvent comme celui qui écoute (les prières) (*Išmê-Sin*, « Sin a entendu » ; *Sin-išmêanni*, « Sin m'a entendu » ; *Sin-šemê*, « O Sin, écoute »), comme celui qui donne (*Nannara-manšoum*, *Sin-idinnaššou* « Sin l'a donné » ; *Sin-idinnam*, « Sin a donné »), comme celui qui est bienveillant envers les hommes (*Sin-magir*, « Sin est bienveillant » ; *Im-gour-Sin*, « Sin a favorisé » ; *Sin-rêmanni*, « Sin, sois-moi propice » ; *Naram-Sin*, « Aimé de Sin » ; *Sin-rîm-Ouri*, « Sin, la grâce d'Our »), etc. Tous ces exemples démontrent de quelle autorité il jouissait, même dans un district où le culte du soleil était prédominant.

D'autres noms remarquablement descriptifs relatifs à la disposition du dieu de la lune sont : *Nannara-azaga*, *Azaga-Nannara*, « Le dieu Lune est éclatant » ; *Sin-nawîr*, « Le dieu Lune donne la lumière » ; *Sin-îna-mâtim*, « Sin est l'œil (les yeux — on se sert du duel) de la terre » ; *Sin-imitti*, « Le dieu Lune est ma main droite » ; *Zikar-ka-Sin*, « Ton héros est Sin », *Nannara-ka-gina*, « Le dieu Lune est la fidèle parole » (ceci rappelle la description de la lune dans le Psaume LXXXIX, v. 37, comme « un témoin certain dans les cieux », la lune étant chez les anciens Juifs un emblème de constance).

Des expressions telles que *Sin-nadin-šoumi* « Le dieu Lune donne un nom », *Sin-abla-idinnam* (*Nannara-ibila-manšoum*), « Le dieu Lune a donné un fils », *Awel-Nannari*, *Abil-Sin*, *Arad-Sin*, *Nemel-Sin*, *Nour-Sin*, *Ka-Nannara* (*Amat-Sin*), c'est-à-dire : « homme », « fils », « serviteur », « récompense », « lumière », et « parole du dieu Lune », se trouvent souvent, ainsi que le nom *Bour-Sin*, « Le Jeune Bœuf de Sin ».

Il y a naturellement une grande similitude dans les épithètes des dieux contenues dans les noms, due au fait que,

pour chaque fidèle, le dieu qu'il adorait était *le dieu par excellence*, qui lui donnait tout, subvenant à ses besoins. Ainsi arrive-t-il qu'Êa, dieu de la mer et des rivières, est très rarement mentionné dans les noms, excepté quand le bienfait qu'on attendait de lui était invoqué pour son adorateur, qu'il crée, protège, et rend heureux — dont il entend les prières et à qui il donne conseil. Cependant, on trouve des noms dans lesquels son rôle de bienfaiteur du monde est reconnu.

Comme le soleil, il était « la fertilité » (*Êa ḫengala*) ; semblable à beaucoup d'autres divinités, il était « prince de la parole » (*Êtel-pî-Êa*), et l'étrange nom *Itti-Êâ*, « avec Êa » n'est probablement qu'une abréviation d'*Itti-Êa-balaṭou* « avec Êa est la vie ». Un nom d'un intérêt spécial concernant cette divinité est *Rapaš-ṣili-Êa* « Vaste est la protection (l'ombre) d'Êa », très probablement se rapportant au vaste arbre *kiškanû* (apparemment une espèce de vigne), qui ombrageait l'approche de la sublime maison, demeure de Tammuz de l'abîme, et l'habitation d'Êa, qui donnait la fertilité.

Une divinité fort honorée était Mérodach, le patron de Babylone, et le chef du panthéon babylonien. Comme pour les autres « grands dieux », qui étaient ses inférieurs en réalité, les titres qu'on lui donnait montrent une grande uniformité. On le nommait le père (*Mardouk-âbi*, « Mérodach est mon père »), dieu (*Mardouk-îlou* « Mérodach est dieu »), le seigneur de la parole (*Êtel-pî-Mardouk*), le sage (*Mardouk-ḫasis*), etc. Il protégeait (*Mardouk-naṣir*), il récompensait (*Mardouk-tayar*), il rendait heureux (*Damiq-Mardouk*), et donnait la vie (*Mardouk-moubaliṭ*). Ses fidèles étaient ses serviteurs (*Arad-Mardouk*), et ses bienfaits (*Kišti-Mardouk*, « Don de Mérodach ») ; ils souhaitaient aller vers lui (*Lu-aṣi-Mardouk*, « Laisse-moi aller, ô Mérodach, » ou « Laisse-moi aller (vers toi), Mérodach »).

Il est difficile de séparer Mérodach du dieu Bel, le seigneur par excellence des dieux et des hommes, et l'on

trouve, comme on pouvait s'y attendre, beaucoup de noms composés avec celui de Bel, lui attribuant différentes vertus et un pouvoir souverain. Ainsi on le décrit comme étant le créateur (*Ibni-Bêl*, « Bel a créé »), le dieu redoutable ou courroucé (*Bêl-êzzu*), le dieu dont le bras est long, (*Arik-îdi-Bêl*). Il était le grand dieu (*Bêl-rabam*), et un de ses noms sans contredit défie toute comparaison avec toutes les autres puissances de l'univers (*Aba-Ellila-kime*, « Qui est semblable à Bel? »). (Son nom est souvent écrit *Ellila*, l'équivalent accadien). Il y a un nom qui suggère que ce n'est pas Mérodach, mais Anou, dieu du ciel, qu'on veut désigner ([cuneiform], *Bêl-anoum*, probablement est « Bel Anou »).

Dans trois noms Mérodach porte celui de *Toutou*, qui est son nom, selon la tablette K. 2107, comme créateur et régénérateur des dieux (*muallid îlani*, *mûddiš îlani*), — fait difficile à concilier avec l'histoire bien connue de la création (le récit du combat de Bel et du Dragon), dans laquelle les divinités sont appelées les pères de Mérodach — qui, dans ce cas, ne les a pas engendrées. Dans les trois noms qui contiennent le nom *Toutou* il n'y a aucune référence soit à l'une ou à l'autre de ces citations, et ils sont du même genre que ceux que j'ai déjà mentionnés, tels que « Parole de Toutou », « Toutou protège », « Toutou est dieu » (*Pî-ša-Toutou*, *Toutou-naṣir*, *Toutou-îlu*).

Ensuite vient le dieu Oura ([cuneiform]), aussi appelé Nergal, dieu de la guerre, de la peste, de la mort et de la tombe. Néanmoins on l'appelait protecteur (*Oura-naṣir*), préservateur (*Oura-gamil*), celui qui donne la vie (*Oura-moubaliṭ*), collecteur (*Oura-ḫaṣir*), — probablement c'était lui, comme dieu de la mort, qui rassemblait tous ceux qui avaient passé les redoutables portails. Les autres attributions de ce dieu étaient le donateur (*Idin-Oura*, « Donne, ô Oura »), créateur *Ibnî-Oura*, « Oura a créé »), et, comme plusieurs des autres divinités, « Seigneur de la parole » (*Êtel-pî-Oura*). Parmi ses fidèles on voyait naturellement ses « serviteurs » et ses

« héros » (*Arad-Oura, Édil-Oura*), quoique ceux-ci soient comparativement peu nombreux.

Un dieu très aimé était Nébo (*Nabou* ou *Nabioum*), l'instructeur, le dieu de la sagesse et de la littérature. Il était le conseiller (*Nabioum-malik*[1]), le préservateur (*Nabioum-mušalim*), et le seigneur de la parole (*Ételpî-Nabioum*). Comme Bel, il était incomparable (*Mannoum-kîma-Nabioum*), probablement parce qu'il était le dieu de la sagesse et de la science, et bien des Babyloniens devaient sentir que « le savoir était le pouvoir », quoiqu'ils n'aient peut-être jamais entendu de dicton à cet effet.

Parmi les divinités de second ordre Nin-saḫ, aussi appelé Pap-sukal, un des messagers du dieu Anou, la personnification du ciel, était un des préférés du peuple. Lui aussi est décrit comme créateur, donateur, etc. Son adorateur était appelé « l'homme de Ninsaḫ » « la lumière de Ninsaḫ », etc.

Anou, dieu du ciel, se présente sous la forme d'Annoum ([cuneiform]), cependant on trouve aussi les formes Anoum et Ani ([cuneiform] et [cuneiform]). On le nomme « le père » (*Annoum-âbi, Ani-âbi*), le créateur (*Ani-bani-šou*, « Ani est son créateur »), le véritable frère (*Ani-talimi*), et enfin le dieu ([cuneiform] *Ili-anoum*). Dans un cas, comme on l'a vu, il semble porter le titre de seigneur, empiétant sur les droits de Bel ou Mérodach, quoique tous les dieux fussent seigneurs par leur puissance divine.

Il y avait encore :

Ninip. *Oubar-Ninip*, « L'ami de Ninip » ; *Ninip-êllat-zou*, « Ninip est sa défense » ; *Ninip-moubaliṭ*, « Ninip donne la vie ».

Zagaga. *Zagaga-mânšoum*, « Zagaga a donné » ; *Oubar-Za-*

1) Cependant, le second élément ayant le préfixe de la divinité dans une des inscriptions (*Bu*. 91-5-9, 585, l. 11), il est possible que le nom doive être traduit « Nabou est Malik » (Moloch).

gaga, « L'ami de Zagaga » ; *Idin-Zagaga*, « Donne, ô Zagaga ».

Bounéné ou Bounini. *Arad-Bounéné*, « Serviteur de Bounéné » ; *Idin-Bounéné*, « Donne, ô Bounéné » ; *Lidiš-Bounéné*, « Puisse Bounéné renouveler » ; *Bounini-mati*, « Bounéné, combien de temps (souffrirai-je?). »

Bilgi, le dieu du feu. *Ibni-Bilgi*, « Bilgi a créé » ; *Rîš-Bilgi*, « Bilgi est le chef » ; *Nour-Bilgi*, « La lumière de Bilgi » ; *Pî-ša-Bilgi*, « La parole de Bilgi ».

Išoum, le sacrificateur sublime. *Išoum-naṣir*, « Išoum protège » ; *Išoum-gamil*, « Išoum épargne » ; *Idin-Išoum*, « Donne, ô Isoum » ; *Awel-Išoum*, « Homme d'Išoum ».

Sakkout, un des noms de Ninip, identifié avec le Sikkout d'Amos, v. 26, se trouve dans plusieurs inscriptions. (On ne peut s'empêcher de penser qu'il faudrait avoir d'autres confirmations de la lecture du nom de ce dieu, le second élément — le caractère transcrit *kout* — ayant tant de valeurs différentes.) Il donnait la vie (*Sakkout-moubaliṭ*), et il était créateur (*Ibni-Sakkout*).

Doun-sig-êa, apparemment le nom de Jupiter comme planète qui brille le soir. « Doun-sig-êa est grand » (*Doun-sig-êa-rabi*).

Igi-gouba, un des noms de Nergal et d'autres divinités, évidemment comme « celles qui allaient devant » (est-ce que cela pourrait vouloir dire qu'ils étaient des dieux primordiaux?). *Igi-gouba-illat-zou*, « Igi-gouba est sa défense ».

Kalkala ([illegible]), lecture douteuse. *Kalkala-moubaliṭ*, « Kalkala donne la vie ».

Kitkit ([illegible]), lecture très douteuse. *Kitkit-naṣir*, « Kitkit protège ».

Noumousda ([illegible]), le dieu de l'étoile des êtres vivants, identifié avec Hadad ou Rimmon. *Ibi-Noumousda*, « Proclame, ô Noumousda » ; *Idin-Noumousda*, « Donne, ô Noumousda. »

Zizana ([illegible]). Quoiqu'il n'y ait pas de préfixe de

divinité, il est à supposer qu'il s'agit ici d'un nom divin, probablement le *Zizanou* de *W. A. I.*, III, 57, l. 41 *c* et 68, l. 55 *a*, d'où nous apprenons que c'était le nom de Ninip dans le pays de Sou (probablement au nord de l'Assyrie). *Ibi-zizana*, « Proclame, ô Zizana ».

Gira, Nergal comme le dieu des champs et de la plaine. *Arad-Gira*, *Awel-Gira*, *Nour-Gira*, « Le serviteur », « L'homme », « La lumière de Gira » ; *Ibi-Gira*, « Proclame, ô Gira ».

Šouširla, Šoušilla, Šouboula (la lecture est douteuse), dieu de la ville Šoudoula. *Šousirla-abi*, « Šouširla est mon père » ; *Šouširla-naṣir*, « Šouširla protège » ; *Pî-ša-Šouširla*, « La parole de Šouširla. »

Lougal-banda, signifiant probablement « le roi puissant ». Sa femme semble avoir été Nin-goul. *Our-Lougal-banda*, « L'homme de Lougal-banda ».

Nin-gira, une divinité identifiée avec Lougalgira, et qui portait aussi le nom sémitique d'Almou. *Nin-gira-abi*, « Nin-gira est mon père. »

Aoušar ([illegible]). La présence de ce nom est intéressante et importante, ayant une portée historique. C'est une des formes du nom du dieu Assour, le dieu national des Assyriens. L'apparition de ce nom pourrait-il indiquer l'époque à laquelle ce pays commença à devenir plus important? Le nom dans lequel il se présente est *Aoušar-idinnam*, « Aoušar a donné. »

Les noms précédents sont pour la plupart akkadiens. Presque tous ceux qui suivent sont certainement sémitiques.

Amourrou ([illegible]), apparemment le dieu des Amorrhéens, introduit vers cette époque dans le panthéon des Babyloniens. Il correspond à l'akkadien Martou, et peut avoir été introduit pendant le pouvoir de la dynastie précédente, à moins que Martou, qu'on appelait aussi le dieu du déluge, ne fût un dieu originaire de Babylone avec lequel plus tard on identifia Amourrou. On le qualifie de créateur (*Amourrou-bani*, *Ibni-Amourrou*, « Amourrou a créé »),

protecteur (*Amourrou-naṣir*), et donateur (*Idin-Amourrou*, « Donne, ô Amourrou »). Son adorateur était appelé *Sa-Amourrī*, « Celui qui est à Amourrou », ainsi que « Homme » ou « Serviteur d'Amourrou » (*Awel-Amourrī*, *Arad-Amourrī*).

Malik ( ), le conseiller ou roi, est évidemment le phénicien Moloch, à moins que ce ne soit un des titres deNébo, avec lequel le nom *malik* est souvent combiné. Un des noms qui contient le sien est *Ouṣour-Malik*, « Préserve, ô Malik. »

Ibarou est apparemment le nom d'un dieu soutéen, et se trouve dans, *Arad-Ibari* « Serviteur d'Ibarou ».

Abâ. *Arad-Abâ*, « Serviteur d'Abâ ».

Mišaroum ( ), un des serviteurs du dieu Soleil. *Mišaroum-naṣir*, « Mišarou protège ».

Šân ( ), probablement le nom qui se trouve dans le biblique Bethsen. *Ibi-Šân*, « Proclame, ô Šân. »

Šeroum est apparemment une forme sémitisée de l'akkadien Šera, un des noms du dieu Lune. Il se trouve dans *Šeroum-bani*, « Šeroum est créateur »; *Šeroum-ilu*, « Šeroum est dieu »; et *Seroum-nawir*, « Šeroum donne la lumière ».

Ḫalou. *Pi-ša-ḫali,* « Parole de Ḫalou ».

Mouḫra. *Mouḫra-gamil*, « Mouḫra épargne ».

Êlali. *Êlali-bani*, « Êlali est créateur », *Arad-Êlali*, « Le serviteur d'Êlali ».

Ḫani ( ). *Ḫani-rabi*, « Ḫani est grand. » Ḫani est mentionné dans *W. A. I.*, IV., 59, 5, parmi les divinités invoquées pour délivrer du péché, ou de ses conséquences, ou des enchantements. Le nom *Ḫani-rabi* rappelle la région géographique appelée Ḫani-rabbe ou Ḫani-rabbat.

Nounou ( ), une fois écrit avec le préfixe de divinité. *Kiš-nounou*, « Plantation (?) de Nounou »; *Nounou-ereš*, « Nounou a planté »; *Pi-ša-nounou*, « Parole de Nounou »; *Idin-nounou,* « Donne, ô Nounou »; *Ibik-nounou*, « Nounou

a produit l'abondance » ; *Nour-nounou*, « Lumière de Nounou » ; *Inib-nounou*, « Fruit de Nounou » ; *Nounia*, « Mon Nounou », etc.

Kapta. *Nour-Kapta*, « Lumière de Kapta » ; *Arad-Kapta*, « Serviteur de Kapta ».

Šaḫan ([cuneiform])[1]. *Ibi-Saḫan*, « Proclame, ô Šaḫan ».

Milkou, probablement une variante de Melech, Molech (voir Malik). *Itti-Milki*, « Avec Milkou ». (Mais peut-être faudrait-il ajouter-*balaṭou*, et traduire « Avec Milkou est la vie »). Malikou dans le nom *Ili-maliki* est apparemment un substantif commun, le tout signifiant « Dieu est mon conseiller ».

Dagan. *Naḫoum-Dagan*, « Le repos (?) de Dagon ».

Yaoum ([cuneiform]), l'hébreu Jah. [cuneiform] –, *Yaoum-ilou*, « Jah est dieu » = Joel.

Dadou, une autre forme d'Addou, se trouve dans *Dadia*, « Mon Dadou », etc.

Aboum se trouve dans le nom *Aboum-bani*. Comme il n'y a pas de préfixe de divinité, il est très probable qu'Aboum dans ce nom n'est pas le nom d'un dieu. La signification est certainement « Le père crée », ou « forme », ou « est créateur ». Est-ce que c'était un père terrestre? ou bien le Père céleste?

Raboutoum (gén. *Raboutim*). Apparemment ce mot est le pluriel de *rabou*, « grand », et indique les grands dieux en général. *Arad-Raboutim*, « Serviteur des grands (dieux) ».

DÉESSES NOMMÉES DANS CES TEXTES

Comme on peut s'y attendre dans un pays où, même de nos jours, les femmes sont fort peu estimées, les déesses n'ont pas tout à fait la même position importante que les

1) Peut-être une autre forme de *Šân*, qui, dans ce cas, doit être prononcé *Ša'ân*.

dieux. Néanmoins, on trouve un nombre considérable de noms de personnes composés des appellations de déesses. La plupart sont des noms de femmes.

Aa, la femme du dieu Soleil, se trouve le plus souvent. Elle est décrite « Aa, la dame des hommes » (*Aa-bèlit-niši*), équivalant à « la reine des hommes ». On l'appelle aussi « Reine » (*Aa-šarrat*), « Suprême déesse » (*Aa-rišat*), et « La gloire du pays » (*Aa-kouzoub-mâtim*)[1]. Comme Sin, le dieu Lune, dont elle était la contre-partie, elle était appelée « La parole fidèle » (*Aa-ka-gina*). On appelait ses adoratrices ou fidèles « La lumière d'Aa » (*Nour-Aa*), « La parole d'Aa » (*Amat-Aa*), et pour des hommes on a trouvé le nom de « Jeune Bœuf d'Aa » (*Bour-Aa*) — comparez le nom parallèle *Bour-Sin*. On donne aussi les noms suivants : *Aa-tallik*, « Aa s'avance » ; *Aa-ouzni*, « Aa est mon oreille » ; *Aa-šiti*, *Aa-šitti*, « Aa est ma dame » (si cette traduction est correcte, cela ferait supposer une époque fort reculée pour la forme arabe *sitt*, « dame »), *Ša-Aa*, « Celle qui appartient à Aa », « La dévote d'Aa, » aussi, peut-être, exprimé par le nom *Aatoum* (comparez les noms *Outtatoum*, « Le dévot du dieu Soleil » ; *Sinnatoum*, Le dévot du dieu Lune », etc.) ; *Aa-azaga*, « Aa est éclatante », etc.

Ištar, l'équivalent bien connu de Vénus, suivait de près Aa dans la faveur du peuple. Son nom akkadien était *Innanna*, lequel, au moins à une époque plus moderne, a été emprunté par les Sémites de la Babylonie sous la forme d'*Inninnu*. Voici quelques noms qu'on trouve se rapportant à Ištar : *Ištar-oummi*, *Innanna-ama-mou*, « Ištar est ma mère » ; *Ištar-Šamši*, « Ištar est mon soleil » ; *Ṣili-Ištar*, « Ma protection est Ištar. » Ses fidèles se nommaient *Pir-Ištar*, probablement « Progéniture divine d'Ištar » : *Libit-Ištar*, « La brique fondamentale d'Ištar ; » *Mâr-Ištar*, *Mârat-Ištar* ; « Le fils » ou « La fille d'Ištar ». D'autres noms contenant le sien sont : *Oušour-bî-Ištar*, « Garde le comman-

1) *Aa-zibat-mâti* a probablement une signification semblable.

dement d'Ištar » ; *Tabni-Ištar*, « Istar a créé » ; *Iškoun-Ištar*, « Ištar a formé, » etc. Ištara doit être une forme occidentale de ce nom. Elle se trouve dans *Abdou-Ištara*, « Le serviteur d'Ištar » (*Bu.* 91-5-9, 361, l. 9).

Announitoum, Vénus comme étoile du matin et comme étoile du soir. *Itti-tarbi-Announitoum*, « Announitou est avec la progéniture » ; *Ibik-Announitoum*, « Announitou donne l'abondance. »

Oulmaššitoum, la déesse d'Ê-oulmaš, le temple d'Announitoum. *Arad-Oulmaššitoum,* « Serviteur de l'oulmaššite (déesse). »

Išḫara, un des noms de Ištar. *Oummi-Išḫara*, « Ma mère est Išḫara » ; *Ibik-Išḫara*, « Išḫara a donné l'abondance » ; *Ša-Išḫara*, « Celle qui appartient à Išḫara » (c'est-à-dire, la fidèle d'Išḫara).

Anatoum, l'épouse d'Anou, dieu du ciel. *Ibkou-Anatoum*, « Anatou a produit l'abondance. »

Ningal, la grand'dame, la reine, probablement un des noms d'Announitoum. *Bour-Ningal*, « Jeune Bœuf de Ningal » ; *Amat-Ningal*, « Servante de Ningal ».

Ningoul, apparemment la femme de Lougal-banda. *Gimil-Ningoul,* « Récompense de Ningoul ».

Damou, un des noms de la déesse Baou. *Awel-Damou*, « Homme de Damou » ; *Damou-naṣir*, « Damou protège » ; *Damou-galzou*, nom dont la signification est incertaine. (En suivant l'exemple donné pour le nom Kouri-galzou, que l'on rend, dans la liste bilingue des noms des rois, par Ri'i-biši, « Sois mon pasteur, » Damou-galzou voudrait dire, « Toi, sois Damou. »)

Nanaa, déesse appelée « la grande princesse (*nin goula*), probablement la même que Goula ou Baou. *Gimil-Nanaa*, « La récompense de Nanaa » ; *Ibkou-Nanaa,* « Nanaa a produit l'abondance ».

Nintoura, l'un des 48 noms de Bêlit-îli, « la dame des dieux ». *Pî-ša-Nintoura*, « La parole de Nintoura » ; *Mâr-Nintoura,* « fils de Nintoura ».

Nintou, peut-être le même nom que le précédent *Pî-ša-Nintou*, « Parole de Nintou ».

Šala, déesse des montagnes, femme de *Ša-zoû* (Mérodach). *Ibkou-Sala*, « Šala a produit l'abondance. »

Nin-Karrak (ailleurs écrit Nin-Karraka), la dame de Karrak, ou Isin. *Ṣili-Nin-Karrak*, « Ma protection est la dame de Karrak, » *Pî-šâ-Nin-Karrak*, « La parole de la dame de Karrak, » *Ṣir-Nin-Karrak*, nom douteux, peut-être une erreur du scribe pour *Ṣili-Nin-Karrak*.

Mamou, gén. Mami. Ce nom est évidemment assyrianisé de l'akkadien *Mami*, ou, peut-être, *Mama*, qui doit en être une variante. Les noms qui renferment ce divin élément sont *Outoul-Mami*, « Pasteur de Mamou » ; *Amat-Mamou*, « Servante de Mamou » et *Idin-Mamou*, « Donne, ô Mamou. »

Nin-Nisinna = Nin-Isinna, équivalent à Nin-Karrak. *Azaga-Nin-Isinna*, « Éclatante est la dame d'Isin. »

Nin-dara-na = Nin-si-anna. Cette dernière forme est apparemment due à une orthographe défectueuse, *dar* étant *si* avec plus de clous (*si-gounou*). En tout cas ces deux noms indiquent Ištar considérée comme la planète Vénus. *Awel-Nin-dara-na*, *Awel-Nin-si-anna*, « L'homme de Nin-dara-na, » ou « Nin-si-anna ».

Nin-šou-anna, problablement le nom d'Ištar comme « La dame de Babylone » (*Šou-anna*), *Awel-Nin-šou-anna*, « Homme de Nin-Šouanna ».

Maḫ, la dame des dieux (voir *Nintoura*), évidemment Ištar (comparez le récit du déluge, col. III, l. 7, 8), *Awel-Maḫ*, « Homme de Maḫ. »

Nin-(ḫ)oursagga, « La dame de la montagne. » *Mâr-Nin-ḫoursagga*, « Fils de Nin-(ḫ)oursagga. »

Zer-panitoum, la femme de Mérodach. *Zer-panitoum-oummi*, « Zer-panitou est ma mère ».

Ourkitoum, la déesse de la végétation. *Ṣili-Ourkitoum*, « Ma protection est Ourkitou. »

Bêltou (gén. *bêltim*), « la dame » (déesse), généralement

la femme de Bêl. *Ana-bêlti-koullâma*, « A la dame (appartient) tout. »

Ḫarbitoum. *Oubar-Ḫarbitoum*, « L'ami de Ḫarbitou. »

Bêlitim, peut-être le pluriel de *bêltou*, « dame ». *Arad-Belitim,* « Serviteur des dames » (déesses).

Kititoum. *Kititoum-ḫazirat*, « Kititou rassemble. »

Cette liste renferme un assez grand nombre de dieux et de déesses, cependant les tablettes et les listes mythologiques en donnent encore bien plus d'exemples, ce qui montre qu'elle n'est pas du tout complète. Néanmoins le nombre en est suffisamment grand, surtout lorsque l'on considère que ces noms divins ne se trouvent que dans les noms d'un comparativement petit nombre des habitants d'une seule province.

Le fait qui frappera probablement l'étudiant, c'est que l'état de la religion de la Babylonie deux mille ans avant J.-C., n'est que le reflet de celle de toute l'Asie occidentale à cette époque.

Selon les apparences, le peuple était plongé dans la plus profonde superstition du polythéisme de la pire espèce. Il est vrai qu'en plus des noms émumérés ici, il y en avait un assez grand nombre qui contenaient l'élément *îlou*, « dieu, » mais que dans cette expression ils aient eu l'intention d'indiquer le grand et incomparable gouverneur de l'univers, ou simplement une de leurs divinités protectrices, qu'ils ne désiraient pas nommer, nous l'ignorons.

Religieux comme l'étaient les Babyloniens (quelques-uns probablement préfèreraient se servir ici du mot superstitieux), il est fort douteux qu'ils fussent très fixés sur la divinité qu'ils adoraient, si on peut s'en rapporter aux exemples suivants. *Rapaš-ṣili-ae*, nom d'homme dont une des parties contient celui de la divinité Ae, et qui signifie « Vaste est la protection ou l'abri de Ae, » a le titre de « chef des fidèles du soleil » ; (on s'attendrait à le voir plutôt « chef des dévots d'Êa »), *Pî-ša-Samaš*, « Parole du dieu Soleil, » est le nom du prêtre — non pas du temple du soleil, mais du temple de

Mérodach et de Šoullat fondé par Nour-îli-šou. Ceci étant le cas, on est peu étonné de trouver *Sin-poutram* sur la tablette *Bu.* 88-5-12, 225, changé en *Šamaš-poutram* sur l'enveloppe (*Bu.* 88-5-12, 7061). Cependant il nous faudrait plus d'un exemple pour rendre cette variante d'une valeur réelle. Les tablettes de Tell Sifr éclaircissent un peu ce point, ayant d'excellentes impressions de sceaux cylindriques. Elles nous donnent les informations suivantes : Šamaš-*lîšir*, fils de Samoum, était adorateur de *Ilou-Amourrou*, ainsi que *Šèp*-Sin fils de Idin-nounou, tandis que *Izkour-êa*, fils de Pirḫoum était l'adorateur de *Ilou-Amourrou* et de *Nin-Šou-anna*. D'un autre côté, *Inoun*-Êa, fils de Gimil-bani, s'appelle l'adorateur d'*Êa* et d'Outouki (Šamaš); *Outouki-šemi*, fils de Apiatoum, était l'adorateur d'Êa et d'*Outouki*; et *Kišti-Oura*, fils de Sin-oublam, était l'adorateur de Nergal, qui était le même dieu qu'Oura. Ceci démontre que les uns, plus stricts dans leurs idées religieuses, s'en tenaient à leur dieu particulier, tandis que les autres devenaient, par préférence, adorateurs d'autres divinités. Il est très clair, cependant, que, dans ce dernier cas, les adorateurs n'avaient aucune crainte d'encourir la colère de leur dieu particulier en devenant l'adorateur d'un autre ou d'autres divinités. La véritable explication de ce problème est que problablement toutes les divinités étaient regardées comme les émanations d'un grand dieu, ce dieu étant regardé, à l'époque dont nous parlons, comme le chef du panthéon babylonien.

C'est en vertu de cette croyance sans nul doute qu'une tablette (imparfaite) au Musée Britannique identifie avec Mérodach, le chef et le patron de la ville de Babylone, treize des grandes divinités du panthéon babylonien. Ces divinités sont un dieu de l'agriculture (le nom est cassé), un dieu de l'abîme (*ša naqbi*), probablement Êa (Aê), Ninip, Nergal, Zagaga, Bel, Nébo, Sin, Šamaš, Addou, ou Rammānou, Tišḫou (décrit comme *Mardouk ša oummani*, désignant sans doute le Mérodach (= le dieu principal) des pays environnants), Sig (?) (décrit comme étant *Mardouk ša kirzizi*(, et

Šouqamouna, « Mérodach du cours d'eau. » La partie cassée de cette tablette renfermait peut-être encore beaucoup plus d'identifications.

Une autre tablette de cette même espèce est celle publiée dans *W. A. I.*, II, pl. 58, n° 3, sur laquelle on donne un grand nombre d'épithètes du dieu Êa. Beaucoup sont plus ou moins reconnaissables comme appartenant au dieu comme « le Seigneur de tout, » « Maître du ciel et de la terre », « Maître de l'abîme, » « Créateur, » etc., etc. La dernière ligne non publiée du verso se trouve conservée sur un double babylonien de la tablette. Cette ligne contient un nom assez instructif : *Nin-aḫa-kouddou*, qu'on traduit par « Êa (dieu du) jardinier. »

Puisqu'on mentionne très souvent Nin-aḫa-kouddou comme étant la fille du dieu Êa, il est clair qu'elle était regardée comme une de ses manifestations, et dans cet aspect elle le représentait sous sa forme la plus ordinaire, c'est-à-dire l'eau, mais elle ne symbolisait que l'eau provenant des rivières, coulant dans les étroits canaux creusés pour l'irrigation des plantations et des vergers du pays ; elle fertilisait la terre et ainsi nourrissait ses habitants. Pour les anciens Babyloniens, l'eau nécessaire à la fertilisation de leurs champs était une nécessité absolue (comme, du reste, c'est le cas partout). Il n'y a donc pas lieu d'être étonné des honneurs qui étaient rendus au dieu Êa, mais ce qu'il y a de surprenant, c'est que dans l'esprit du peuple Mérodach soit devenu à sa place le roi des dieux.

Un autre point illustré par les tablettes du temps de la dynastie de Babylone est la question de la croyance des Babyloniens en une vie future. Cette croyance semble être indiquée dans les noms, tels que « *Šamaš-lûmur*, « Que je voie le dieu Soleil » ; *Šamas-mîtam-ouballiṭ*, « Le dieu Soleil a donné la vie au mort; » *Itti-Êa-balaṭou*, « Avec Êa est la vie » ; *Loumour-gimil-Samaš*, « Que je puisse voir la récompense du dieu Soleil » ; *Appani-Maradouk*, « En présence de Mérodach » ; *Ana-pani-îli*, « En présence de dieu » ; *Šamaš-*

šouzibanni, « O dieu Soleil, sauve-moi, » et bien d'autres expressions semblables, non seulement à cette époque, mais même plus tard. Il n'est pas improbable que le nom *Abiloumour*, « Que je voie mon père », soit de la même espèce.

A ce propos il serait bien de mentionner le nom du héros du déluge babylonien, Pir-napištim, qui apparemment signifie « Pir est (ma) vie. » La tablette double babylonienne de *W. A. I.*, II, 58, n$_o$ 3, nous apprend que Pir est un des noms d'Êa, dieu des eaux, comme divinité qui veillait sur le pêcheur (*Êa ša ba'iri*) et le coupeur ou barbier (*Êa ša gullubi*). Pir était donc un des nombreux noms d'Êa, le dieu spécialement adoré par le Noé babylonien, qui donna au peuple comme motif de la construction du vaisseau qui devait le sauver du déluge que : « le dieu Bel me hait, je ne puis demeurer dans (ce pays), et (dans) le territoire de Bel je ne puis montrer ma figure. Je vais descendre dans l'abîme demeurer avec (Êa) mon dieu. » Que le nom à restaurer soit celui du dieu Éa, cela est indiqué non seulement par les traces du premier caractère, mais aussi par le fait que ce dieu demeurait dans l'abîme, et que c'était aussi cette divinité qui avait annoncé à Pir-napištim l'approche du fatal cataclysme.

Dans la plupart des inscriptions qui parlent de la mort, ou bien une forme du verbe *mâtu* « mourir » est employée, ou bien l'on dit de la personne morte qu'elle « allait » ou « devait aller à son destin ». Ces exposés sont naturellement très vagues, et ne donnent aucune information sur l'autre monde.

D'autres inscriptions bien connues — celle de la descente de la déesse Ištar aux enfers, et la tablette de la légende de Gilgameš qui parle de la mort d'Êa-bani — font du sombre empire la demeure des morts, et de cette région, qui était le royaume d'Ereš-ki-gala, il n'y avait pas de retour. On le nomme « le pays d'où l'on ne revient pas ». Cependant selon les légendes citées plus haut, Ištar, qui y descendit chercher son mari, et Êa-bani, qui avait été séparé de son ami Gilgameš, sont revenus au royaume de la béatitude, où le

héros, mort en combattant, vécut au milieu de tous les plaisirs dont il avait joui dans ce monde, avec sa femme (ou ses femmes) et ses enfants, embrassant ceux qu'il aimait, et punissant la femme et l'enfant qu'il haïssait. On ne peut s'empêcher de regarder ce monde de béatitude comme bien matériel, et guère satisfaisant pour un esprit ayant des idées plus élevées — et il devait y en avoir au moins quelques-uns en Babylonie.

Selon toute probabilité, parmi une grande partie des habitants de la Babylonie, le désir ardent de tout croyant était de retourner à son dieu et de demeurer avec lui (ainsi que le Noé babylonien annonça son intention de le faire) dans l'endroit que ce dieu avait choisi pour sa demeure dans le royaume des dieux ses frères. Les mots de Pir-napištim, déjà cités, et les noms exprimant le désir de ceux qui les portaient d'aller à leur dieu et d'être avec la divinité qu'ils servaient, confirment ce fait, qui est, pour ainsi dire, prouvé par le texte de la tablette *Bu.* 91-5-9, 2460, où après la mort d'Aḫatani, Sin-imgouranni, a à remplir un devoir envers ses parents. Ce passage est ainsi conçu : *Ištou Aḫatani îlou-ša ikterou-ši*, *Sin-imgourranni ša ramani-šou-*(*ma*), « Après que le dieu d'Aḫatani *l'a prise à lui*, ce sera à Sin-imgourrani d'elle-même, » c'est-à-dire « Sin-imgourranni gardera les choses qu'elle avait à donner annuellement. »

Et que « le fils de son dieu », c'est-à-dire l'homme pieux, aille demeurer avec le dieu qu'il avait servi si fidèlement, lorsque le travail terrestre aura été accompli, ce n'est que ce que l'on peut appeler une récompense raisonnable à sa droiture et à sa fidélité pendant sa vie. Même maintenant il y a des milliers d'êtres humains qui demeurent dans cette croyance.

Qu'il y eût des gens dans l'ancienne Babylonie qui croyaient différemment et qu'il y ait eu des périodes où d'autres croyances concernant la destination de l'âme après la mort prévalurent, ce n'est pas seulement probable, mais peut-être prouvé, et je n'ignore pas qu'on a écrit des choses

contraires à celles que j'avance dans ce mémoire. Je pense cependant que bien des gens admettront que les tablettes examinées montrent clairement que beaucoup d'anciens Babyloniens avaient une haute idée de la vie au-delà de la tombe, c'est-à-dire la pensée de demeurer à jamais près de leur dieu, soit dans les cieux, soit dans quelque autre endroit où se trouvait leur divinité.

THEOPHILUS-G. PINCHES.

LE PANTHÉON DE GOUDÉA

Mémoire envoyé au Congrès International de l'Histoire des Religions (Paris, septembre 1900).

Le temps n'est pas encore venu où il sera possible de faire l'histoire complète du système religieux babylonien. Pour nous mettre en état d'en retracer les origines, le développement et l'extension il faudra disposer de matériaux beaucoup plus complets que ceux dont nous pouvons faire usage actuellement. Dans la phase actuelle de la science, tout ce que nous pouvons ambitionner, c'est de présenter d'une façon aussi rigoureuse que possible les résultats des recherches concernant chaque période pour laquelle nous pouvons disposer de documents autorisés plus ou moins abondants. Ces études partielles seront autant de contributions à l'intelligence du système religieux dans son ensemble et fourniront des esquisses de la religion babylonienne dans telle ou telle période de son histoire complexe.

La période pendant laquelle Goudéa, le *patesi* de Lagash, exerça le pouvoir, constitue une de ces époques bien délimitées pour lesquelles nous disposons de documents solides et suffisamment abondants. Nous voudrions retracer ici, en un tableau nécessairement sommaire, ce qu'ils nous apprennent.

Nos sources sont principalement les documents découverts par l'infatigable archéologue M. E. de Sarzec, à Telloh, et publiés sous la direction de M. Léon Heuzey, dans le magnifique volume intitulé : *Découvertes en Chaldée*. L'initiateur du déchiffrement de ces antiquités reculées a été le regretté Amiaud, dont les œuvres et les enseignements ont gardé une

grande valeur scientifique. En commençant par les découvertes d'Amiaud[1] et en nous appuyant sur les travaux qui s'y rattachent[2], nous avons une base documentaire solide pour traiter de certaines divinités babyloniennes. La tâche que nous nous sommes proposée est de dresser la liste des divinités de la période de Goudéa, ainsi que leurs relations respectives et leurs attributions, pour autant que les documents publiés le permettent. Des recherches antérieures ont établi la priorité de certains dieux, leurs rapports généalogiques et leur caractère. La longue liste des dix-huit divinités trouvée sur la Statue *B*[3] servira de thème à notre étude.

— 1. *Anna* ou Anu, le dieu des cieux, ne figure pas fréquemment dans le Panthéon de Goudéa. Néanmoins le fait que son nom paraît en tête de cette longue liste, dénote la vénération dont il était l'objet de la part de ses fidèles. Ses fonctions de dieu du firmament et des mystères célestes lui assuraient la prééminence parmi les dieux de cette époque. Des temples lui étaient dédiés (Cylindre *B*, XVI, 18); un culte lui était rendu. Il était le père de la déesse Bau (Stat. *D*, III, 15; *G*, II, 4, 5; *B*, VIII, 58, 59), la divinité patronale d'Uru-azagga, l'un des districts civils de Lagash.

— 2. *En-lil* ou Bel occupe la seconde place sur la liste de Goudéa. Il était le « Seigneur du monde », en face d'Anna « le dieu des cieux ». La large extension de son autorité lui donnait pouvoir sur tout le domaine de Goudéa. Le principal dieu de Lagash, Ningirsu, était le fils bien-aimé, le héros fils de Bel (Cylindre *A*, X, 4 et ailleurs). Un culte lui était consacré dans le temple de Ninnu (50) et il était adoré comme le père de toute la Babylonie.

— 3. *Nin-khar-sag*, « dame de la grande montagne », est la troisième sur la liste. Le fait qu'elle est nommée immédia-

1) *Records of the Past*, nouvelle série, vol. I, p. 57 et suiv.

2) J. D. Davis, *Proceedings of the American oriental Society*, vol. XVI (1895), p. CCXIII et suiv.; Morris Iastrow, jun., *Religion of Babylonia and Assyria*, 1898.

3) *Découvertes en Chaldée*, pl. XVI-XIX et « Partie Épigraphique », p. XIV.

tement après En-lil tendrait à faire supposer qu'elle était sa parèdre. C'est ce qui ressort aussi de l'inscription d'Urbaŭ (col. III, 8). Nous apprenons encore qu'un temple fut construit en son honneur à Girsŭ (col. IV, 1, 2). Goudéa n'a pas grand' chose à dire d'elle parmi les divinités populaires de son temps (cfr. Cylindre *B*, XIII, 2).

— 4. *En-ki* ou Ea, le dieu de la profondeur ou des eaux, paraît dans l'inscription d'Urbaŭ (col. IV, 11, 12) comme le roi d'Eridu. Il y avait un temple construit en son honneur à Girsu, l'un des districts civils de Lagash. L'autorité d'Enki comme dieu des profondeurs s'étendait, sans aucun doute, au delà des limites d'Eridu, tout au moins sur la côte basse qui borde le golfe Persique. Sur le cylindre *A*, dans un passage contenant un nom qui n'a pas encore été identifié, il est nommé en connexion avec Nannar. Un autre passage mentionne un temple dédié à cette divinité.

— 5. *En-zu* « le Seigneur de la Sagesse » était le dieu lunaire Sin. Il était le fils premier-né d'En-lil. L'identification de cette divivinité, du moins en tant que personnification de la sagesse, avec Nannar[1] est significative. Dans les documents de Goudéa, Enzu occupe une place très subordonnée. Il est mentionné en connexion avec le temple Ninnu (Cylindre *B*, III, 11). S'il reçoit les hommages des *patesis*, c'est assurément comme un dieu qui ne fait pas partie du groupe immédiat des seigneurs divins actifs de Lagash.

— 6. *Nin-gir-su*, le « Seigneur de Girsu » est de toutes les divinités nommées dans les documents de Goudéa, celle qui est mentionnée le plus fréquemment. Rien que sur les cylindres *A* et *B* son nom est cité plus de 75 fois. La cité de Girsu sur laquelle il régnait était la plus importante des quatre sections civiles du domaine de Lagash. Le temple qui lui était consacré à Girsu et où ses adorateurs lui apportaient leurs offrandes était Ninnu. La plupart des inscriptions de Goudéa lui sont dédiées, non pas seulement comme patron de

1) Iastrow, *Religion of Babylonia and Assyria*, p. 78.

Girsu, mais en tant que la plus importante divinité parmi celles qui régnaient sur le domaine entier de Lagash. C'est à lui que les *patesis* devaient leurs fonctions et l'autorité dont ils jouissaient. Sa haute origine divine lui assurait un prestige considérable. En maint endroit il se désigne comme « le fils du dieu Enlil » (Cylindre *A*, VII, 5; VIII, 21, etc.), « le héros d'Enlil » (Cylindre *A*, X, 4; *B*, II, 19), « le guerrier qui livre ses batailles » (*A*, XVII, 20), « le roi des armes » (Stat. *B*, VIII, 51). Cette étroite relation avec Bel lui confère une sorte d'autorité suprême sur tous les dieux de Lagash. La parèdre de Ningirsu était la déesse Bau (Stat. *D*, III, 13, 14; *G*, II, 4 à 6; cylindre *B*, XI, 11, 12), la protectrice de Uru-azagga (Stat. *D*, IV, 1 *passim*). Les inscriptions de Goudéa mentionnent aussi deux fils par excellence du « Seigneur de Girsu », savoir Gal-alim et Dun shagga, dont la généalogie n'est pas mentionnée sur la Stat. *B*. Nous mentionnerons plus tard une liste de sept autres fils du même dieu.

— 7. *Ninâ*, citée ensuite sur la Stat. *B*, était la patronne de Ninâ-ki, c'est-à-dire de la troisième section du domaine de Lagash. Ce nom signifie « maison du poisson »; la forme du caractère est la même que celle employée plus tard pour désigner Ninive. Sur la Stat. *B* (VIII, 53) elle est appelée « la dame des interprétations » (Amiaud). Elle occupe une place importante aussi bien dans les inscriptions d'Entemena (de Sarzec, *Déc.*, pl. VI, n° 4, ll. 6 et 7) que dans celles d'Urbaŭ (col. I, 9). Elle était une « enfant d'Eridu » (Cylindre *A*, XX, 16), la ville dont Enki (Ea) était roi. Ceci est conforme aux données fournies par d'anciennes inscriptions babyloniennes où elle est appelée « fille d'Ea ». Sa fille aînée était Ninmar (Stat. *B*, IX, 1).

— 8. *Nin-dara*[1], le guerrier royal (Stat. *B*, VIII, 55) ne figure que rarement sur les documents de Goudéa (Urbaŭ, V, 2). Un temple lui était dédié dans la ville d'Urbaŭ et Nindara se présente, dans le domaine moral, comme un dieu dont la

1) Jensen lit : *Nin-si-a* (cfr. *Keil. Bibl.*, vol. III, p. 34).

tâche est de maintenir la paix. Il est nommé deux fois en connexion avec un temple et une fois avec le gouvernement municipal d'Eridu.

— 9. *Ga-tum-dug* était « la mère de Shirpûla » (Stat. *B*, VIII, 56, 57; Cylindre *A*, XX, 17) ou de toute la principauté de Lagash. Dans la section de Lagash son trône était placé sous la protection de la déesse Bau (*Déc.*, pl. XIV, III, 6). Ces faits ne suffisent pas à prouver l'identité des deux déesses Gatumdug et Bau. La mention des deux noms sur une même liste de Stat. *B* semble indiquer, au contraire, qu'à cette époque c'étaient deux divinités distinctes et séparées. Goudéa se considère comme le fils de Gatumdug (Cylindre *A*, XVII, 12, 13); il lui élève et lui dédie une demeure.

— 10. *Bau* « la dame, la fille aînée d'Anna » (Stat. *B*, VIII, 58, 59) était la déesse de Uru-azagga, la seconde section civile de Lagash. Elle tient un rang élevé parmi les divinités locales de Goudéa, tant par son parentage divin que par le prestige dont elle jouit. En sa qualité d'épouse du dieu principal, Ningirsu (Stat. *G*, III, 3 à 6; *D*, II, 13 à III, 2), elle est associée au seigneur le plus considérable de Lagash. L'union de Ningirsu et de Bau, les deux divinités souveraines de Girsu et d'Uru-azagga, peut avoir eu une portée plus grande que ne le comportent les documents publiés de cette période. Les fruits de cette union, sans aucun doute visés par Amiaud[1], sont indiqués tout au long sur le cylindre *B* (XI, 4 à 12) sous cette forme : « dingir Za-za-ru, dingir Im-pa-ud-du, Ur-e-nun-ta-ud-du-a, d. Khe-gir-nun-na, d. Khe-shag-ga, d. Gu-ur-mu, d. Za-ar-mu, sept enfants mâles de la déesse Bau, fils du dieu Ningirsu ». Les noms de six d'entre eux sont précédés du déterminatif désignant « dieu »; on ne s'explique pas pourquoi il n'en est pas de même du septième. Peut-être est-ce simplement une erreur du scribe?

— 11. *Ninni, Innanna* ou *Nanâ*, « la dame des batailles »

1) *Records of the past*, nouvelle série, vol. I, p. 59.

(Stat. *B*, VIII, 60, 61) est la divinité qui règne sur la quatrième section civile de Lagash, Gishgalla-ki. Sur une tablette votive elle est appelée « la maîtresse du monde ». Un texte archaïque d'Arad-Sin[1] la désigne comme la fille d'Enzu (Sin). Des temples sont consacrés à son service (cfr. Cylindre *A*, XXVII). Elle était grandement honorée par les *patesis*; l'un d'eux, E-dingir-ra-na-gin[2], se considère comme investi du pouvoir par elle. L'identification entre elle et Anunit ne rentre pas dans notre sujet.

— 12. *Babbar*, Utu ou Shamash, était le nom du dieu du soleil qui occupe une place si prééminente dans l'histoire ultérieure de l'Assyro-Babylonie. Le fait qu'il n'est pas mentionné plus tôt sur la liste de Goudéa semble indiquer qu'il n'occupait encore qu'une position subordonnée dans cette période reculée. La signification de son nom « celui qui brille d'une façon éclatante[3] correspond au caractère qu'il présentera plus tard.

— 13. *Pa-sag* « le conducteur du pays » (Jensen) est mentionné sur Stat. *B* (VIII, 64) immédiatement après Babbar (Utu). Le nom lui-même peut être traduit ainsi : « le principal sceptre ». D'après Brünnow (n° 5609) les mêmes caractères avec un complément phonétique se lisent « Ishum », une autre divinité solaire. L'identité de Pasag et d'Ishum n'est cependant pas prouvée pour l'époque de Goudéa.

— 14. *Gal-alim*, quoique rarement cité dans les documents de Goudéa, n'en est pas moins grandement exalté par ce patesi. Celui-ci estime qu'il lui doit la souveraineté et le sceptre royal (Stat. *B*, II, 18, 19). Un temple lui avait été consacré, semble-t-il (Cylindre *A*, XVIII, 14). Toutefois nous ne sommes pas encore au clair sur ses pouvoirs et ses fonctions particulières. Dun-shagga et lui sont représentés comme fils de Ningirsu.

1) *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.*, vol. XIII, p. 158, 159, col. I, 1, 2.
2) *Keil. Bibl.*, vol. III, p. 16: col. II en haut.
3) Iastrow, *Rel. Babyl. Assyr.*, p. 72.

— 15. *Dun-shagga* ne paraît qu'un petit nombre de fois dans les inscriptions de Goudéa. Son nom signifie : « le principal héros ». Sur Stat. *B* il figure en deux endroits immédiatement après Gal-alim (III, 1, 2; VIII, 67). Pour Goudéa il semble être le dispensateur d'un grand pouvoir; sur le cylindre *B* (VII, 10) il est mentionné à ce même propos avec Ningirsu. Comme celui-ci il est un dieu guerrier, mais dans cette période il n'y a pas de raison suffisante pour lui refuser une individualité distincte.

— 16. *Nin-mar*(ki), « la fille aînée de la déesse Ninâ » (Stat. *B*, VIII, 68 à IX, 1) figure presque à la fin de la liste des divinités auxquelles Goudéa rend hommage. D'après l'inscription d'Urbaŭ (col. V, 8 à 12) il construit pour « la gracieuse dame un temple Ish-gu-tur » (Jensen). Comme son nom est suivi du signe locatif *ki*, il semble qu'elle jouissait d'un pouvoir local. Nous lisons, en effet, dans une des inscriptions de Dungi[1] qu'il construisit à Girsu pour sa dame Ninmar un temple, E-sal-gil-sa.

— 17. *Dumuzi-zuab*, « l'enfant fidèle des eaux profondes » figure dans l'inscription d'Urbaŭ (col. II, 3) où ledit Urbaŭ se glorifie d'être un favori de cette déesse. Ce *patesi*, d'autre part, construit pour cette divinité une maison à Girsu et la qualifie de « Seigneur de Kinunir » (VI, 9-12). Cette localité paraît à Hommel[2], d'après une lecture de Ball[3], une forme antique de Borsippa. Il ressort avec évidence d'un passage des *Inscriptions* de Rawlinson (vol. II, 56, 33, 38) que Dumuzizuab était un fils d'Éa. Si l'on met en rapport la signification de son nom avec la nature et la situation d'Éa, on sera confirmé dans cette opinion.

— 18. *Nin-gish-zi-da* est la dernière divinité mentionnée sur la longue liste de Goudéa (Stat. *B*, VIII, IX). Nous n'y trouvons aucune indication sur sa nature ou ses fonctions.

1) Jensen, *Keil. Bibl.*, vol. III, p. 80, 81.
2) *Proc. Soc. Bibl. Archaeol.*, vol. XV, p. 108 et suiv.
3) *Ibidem*, p. 51 et suiv.

Nous constatons cependant que c'est une divinité asssez importante pour Goudéa pour que Stat. *C* (col. I, 1) commence par son nom. De même sur les cylindres *A* et *B* il est célébré par Goudéa et d'après des dédicaces[1] il est honoré d'un temple à Girsu. Ceci semblerait prouver qu'il doit être rangé parmi le grand nombre de divinités déjà rattachées aux temples des divers districts civils du domaine de Lagash.

De renseignements épars dans les documents laissés par Goudéa on peut encore extraire les noms d'autres divinités de cette même époque. Plusieurs de ces noms toutefois ne sont que des lectures provisoires des signes employés.

— 19. *Nannar*, d'après l'analogie de Babbar, la forme ancienne de Shamash, le dieu du soleil, peut être considéré comme un équivalent ou un nom ancien de Sin, le dieu lunaire[2]. Goudéa fait mention de Nannar dans deux passages obscurs du cylindre *A*. Sous la première dynastie d'Ur il occupait une place de premier rang. C'est sous ce nom que Sin fut la divinité patronale de l'ancienne Ur. Urgur se vante d'avoir construit le temple de Nannar (Rawlinson, vol. I, 1, n° 1, 1). Plus loin (n° 4) Nannar est qualifié de puissant taureau d'Anu, fils de Bel, en l'honneur duquel Urgur construisit le temple de Ti-im-la. D'après d'autres documents de cette époque son origine concorde avec celle d'Enzu (Sin).

— 20. *Kadi* est le nom d'une divinité mentionnée une fois sur le cylindre *A* (X, 26), mais nous n'y trouvons aucun renseignement de quelque valeur sur sa nature. On suppose que c'était un dieu de provenance étrangère, probablement élamite, qui aurait été introduit en Babylonie. Le même nom est confirmé, en tant que nom de divinité, par Zimmern dans *Shurputafeln* (VIII, 6, p. 60).

— 21. *Mush* (Ṣiru) se trouve, comme nom de divinité, une fois sur le Cylindre *A* (XXVII, 4) et dans les *Shurputafeln* de Zimmern (VIII, 6).

1) De Sarzec, *Découvertes*, pl. XXXVII, n° 5.
2) Iastrow, *Rel. of. Babyl. and Assyr.*, p. 75.

— 22. *Nin-makh* est nommée sur le Cylindre *B* (XIX, 15) immédiatement après Enlil et, dans les *Shurputafeln* de Zimmern (IV, 42), elle figure sur une liste de divinités entre Éa et Ramman. Le nom correspond à « grande dame » et d'après ses attributs il n'est pas douteux que ce soit la forme plus ancienne d'Ishtar[1].

— 23. *Nin-tu* est mentionnée Cylindre *A* (XVI, 26) et le contexte prouve qu'il avait un prêtre spécialement attaché à son service. Parmi les demeures divines de Lagash, d'après la liste récemment publiée par M. Scheil[2], il y avait un temple qui lui était consacré.

— 24. *Im-mi-khu* se lit plusieurs fois sur les cylindres *A* et *B* et le contexte semble indiquer qu'il s'agit du nom d'une divinité plutôt que d'une partie du mot désignant un temple, comme dans l'inscription d'Urbaŭ (col. III, 6, 7).

— 25. *Nin-gul* i. e., « la dame destructrice » n'est nommée qu'une fois sur le Cylindre *B* (XXIII, 6). Singashid[3], de la dynastie d'Érech, se qualifie de fils de Ningul. Dans Rawlinson (vol. II, 59, 25) nous voyons que cette déesse était la compagne de Lugal-banda. D'autre part, Singashid, roi d'Érech, construisit et dédia un temple, une demeure, « à Lugal-banda, son dieu, et à Ningul, sa mère » (Rawl., IV, 35, 2).

En sus des vingt-cinq divinités mentionnées ci-dessus (les dix-huit premières d'après l'ordre de la liste de Goudéa sur Stat. *B*) il y avait les sept fils de Nin-gir-su et de Bau, dont les noms ont été cités plus haut sous le n° 10. Il y a pour cette même période d'autres noms de divinités, mais pour plusieurs les signes qui les représentent n'ont pas encore été identifiés ou ne sont pas susceptibles encore d'une lecture assurée. Nous en savons assez cependant pour nous permettre de déterminer un bon nombre de divinités de cette époque et pour reconnaître leurs équivalents dans le pan-

1) Iastrow, *Rel. of. Babyl. and Assyr.*, p. 242.
2) *Recueil des travaux*, vol. XVII, p. 39.
3) Rawlinson, vol. I, 2, n° 8, 1.

théon des systèmes religieux ultérieurs de la Babylonie et de l'Assyrie. Nous avons pu également établir plus exactement la généalogie et les parentés de beaucoup de ces divinités, de manière à mieux fixer leur caractère. Nous sommes ainsi autorisés à signaler les trois grandes divinités Anu, Bel et Éa comme la source et l'origine de tout le panthéon de cette époque, alors même que nous ne pouvons pas encore reconnaître pour quelques divinités leurs relations précises. La détermination de ces relations et les identifications de ces *dii minores* avec ceux d'une époque ultérieure permettront de mieux comprendre les rites et les cérémonies religieuses dont ils sont honorés.

Chicago, 25 août 1900.

IRA MAURICE PRICE,
Professeur de langues et de littératures sémitiques
à l'Université de Chicago.

NOTES

SUR LES

SANCTUAIRES DE LA RÉGION CHANANÉENNE

QUI FURENT FRÉQUENTÉS CONCURREMMENT PAR LES ISRAÉLITES ET LES NATIONS VOISINES

Résumé d'une communication faite au Congrès International d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900.

On peut noter dans les livres sacrés du judaïsme plusieurs faits, qui tendent à faire admettre qu'il régnait, aux temps anciens, antérieurement à l'époque où le prestige attaché au temple de Jérusalem porta à considérer une rencontre commune d'Israël et de l'étranger dans des sanctuaires situés à l'intérieur ou au voisinage de la Palestine comme une pratique condamnable, un syncrétisme analogue à celui qui fut en vigueur chez les peuples de l'antiquité. Les exemples qui vont être rappelés pourront être complétés et développés.

I. Dans la première moitié du IXe siècle avant notre ère, le roi d'Israël ou des Dix-tribus, Ochosias, à la suite d'une chute qui met ses jours en péril, sollicite une consultation du dieu adoré dans la cité philistine d'Ekron (Accaron). L'oracle de ce dieu, dénommé Baal-Zeboub, jouissait donc, ce fait en témoigne, d'une réputation qui avait franchi la frontière. Pourquoi aurait-il refusé l'assistance de sa pénétration merveilleuse à un consultant qui venait à lui les mains pleines de présents, d'autant plus digne d'être accueilli qu'il avait pensé trouver près de Baal ce que les sanctuaires plus rapprochés de sa résidence, Samarie, étaient incapables de lui apprendre?

L'acte d'Ochosias est hautement blâmé par le prophète Élisée, ou, si l'on préfère, par l'écrivain qui lui prête son propre point de vue, celui du privilège constitué en faveur du dieu d'Israël, Yahvéh; mais, éclairé par tant de faits qu'a réunis l'histoire comparée des religions anciennes, il est des plus naturels. — Textes : II *Rois*, I, 2-17.

II. Un sanctuaire antique, celui de Bersabée, situé à l'extrême sud du territoire d'Israël, devait, dit-on, son nom (puits du Serment) à une alliance jadis conclue en ce lieu entre Isaac, ancêtre légendaire du peuple d'Israël, et les Philistins. Au cours d'un festin solennel d'un caractère religieux, les représentants des deux peuples se lient mutuellement par serment. C'est donc un sanctuaire d'un caractère international, où nous devrons supposer que se rencontrent Hébreux et Philistins, où ils offrent concurremment sacrifices et vœux. Il est à noter que le « dieu d'Isaac » est dénommé « la Terreur d'Isaac », titre attaché sans doute au sanctuaire de Bersabée. Une autre version, moins digne de foi, place ces faits au temps d'Abraham, père d'Isaac. — Textes : *Genèse*, XXVI, 23-33; XXXI, 42, 53; XXI, 22-34.

III. Dans la cité de Bethsémès, voisine de la frontière philistine, le clergé signalait la présence d'offrandes, dues à la piété des Philistins, notamment d'*ex-voto* en or. L'écrivain juif y voit des objets offerts en expiation pour détourner le courroux du dieu d'Israël; nous pouvons, à notre tour, les tenir pour des offrandes simplement propitiatoires, présentées à une divinité dont on reconnaissait la puissance. Il est à noter encore que ce sanctuaire, situé sur le territoire d'Israël, est placé sous le vocable du « Soleil » (shémesh). — Textes : I *Samuel*, chap. VI.

IV. Un des pères légendaires d'Israël, Jacob, au moment de se séparer de son beau-père Laban, l'Araméen ou Syrien, construit avec son concours un tumulus, sur lequel a lieu un banquet sacré. Ainsi est expliquée la fondation d'un sanctuaire international, qui marquera la limite que les populations voisines ne doivent point franchir; ce sanctuaire reçoit une

double désignation, signifiant le « monceau du témoignage », en hébreu et en araméen. Il met le respect de la frontière sous le patronage des divinités des deux peuples, dont les représentants engagent solennellement non seulement le présent, mais l'avenir. — Textes : *Genèse*, XXXI, 44-54.

V. On relate que les Israélites, au moment de franchir le Jourdain pour s'établir en Chanaan, acceptèrent de participer aux cérémonies religieuses des Moabites dans le sanctuaire placé sous le vocable de Baal-Péor. Plutôt que d'admettre un incident isolé, on supposera plus volontiers une fréquentation commune en cette localité voisine, de la frontière d'Israël. — Textes : *Nombres*, XXV, 1-5.

Sanctuaires internationaux, sanctuaires d'Israël visités par les voisins, sanctuaires des peuples les plus rapprochés visités, à leur tour, par les gens d'Israël, voilà une série de faits qui durent être la règle — ou, tout au moins, la pratique habituelle — avant que Jérusalem n'eût, au prix d'efforts persévérants et grâce à la ruine de l'indépendance nationale, établi définitivement son monopole.

On peut constituer une nouvelle série, non moins intéressante, en notant le soin que les livres juifs mettent à relater les circonstances merveilleuses auxquelles des sanctuaires sis au sud du pays de Chanaan, dans le désert iduméen-arabe, doivent leurs origines et leur réputation, le *puteus viventis et videntis* (*Genèse*, XVI, 7-14), le sanctuaire de Kadès-Barnéa (En-Mishpat, Massa et Meribah)[1], enfin et surtout celui du Sinaï-Horeb[2]. Ce sont des lieux, sis en terre étrangère, où la divinité a attaché pour toujours sa présence et dont Israël, loin de le contester, revendique pour lui-même le prestige.

Maurice Vernes.

1) *Nombres*, XX, 1. suiv. ; *Deutéronome*, I, 19 ; IX, 23 ; *Genèse*, XIV, 7, etc.

2) *Exode*, III, 1 suiv. ; XVIII, 5 suiv. ; XIX, 1 suiv. ; XXIV, 4 suiv., etc. — A signaler encore le sanctuaire de Raphidim, qui commémore le souvenir d'une victoire remportée sur les Amalécites (*Exode*, XVII, 8-16).

SUR LES VARIATIONS DE CERTAINS DOGMES DE L'ISLAMISME

AUX TROIS PREMIERS SIÈCLES DE L'HÉGIRE

Mémoire présenté au Congrès International de l'Histoire des Religions le 3 septembre 1900

Dans la première moitié du IVe siècle de l'hégire, Abou'l-Ḥasan el-Ach'arî avait publiquement renoncé, dans la grande mosquée de Baçra, au rationalisme des Mo'tazélites et s'était rapproché des orthodoxes, auxquels il venait apporter l'appui de sa dialectique puissante étudiée à l'école du célèbre docteur El-Djobbâ'î[1]. A partir de ce moment, l'influence de la philosophie grecque diminue considérablement, l'orthodoxie, aidée par le bras séculier de Motawakkil et de ses successeurs, triomphe de plus en plus et finit par voir les sectes dissidentes se réduire à l'état de poussière sporadique, ne réussissant à se maintenir que là où elles se faisaient oublier. Mais quelle était cette orthodoxie dont la conversion du docteur mo'tazélite préparait le triomphe définitif? Formait-elle un corps de doctrines unique, institué une fois pour toutes, imposé par l'autorité de grands savants, admis par l'universalité de la nation musulmane?

Au milieu du IVe siècle de l'hégire, Xe de l'ère chrétienne, nous n'en sommes pas encore là. Un document de cette époque, le *Livre de la Création et de l'histoire* d'Abou-Zéïd Ahmed ben Sahl el-Balkhî[2], nous donne des renseignements sur

1) Dozy, *Histoire de l'Islamisme*, trad. Chauvin, p. 254; Dugat, *Histoire des philosophes et des théologiens musulmans*, p. 144.

2) T. I, texte arabe et traduction française, par M. Cl. Huart, dans les *Publications de l'École des Langues orientales vivantes*, 1899. Le t. II a paru en 1901. Il a été récemment démontré que cet ouvrage n'est point, comme on l'avait cru, d'Abou-Zéïd, mais d'un autre auteur; cette démonstration paraîtra incessamment dans le *Journal Asiatique*.

l'état vague, indécis, dans lequel se trouvait encore une partie des dogmes musulmans qui depuis, chez les Sunnites, ont pris un caractère plus marqué, plus ferme, plus cristallisé, si je puis m'exprimer ainsi. Le *Livre de la Création* est de l'an 355 (966 de J.-C.); c'est un résumé encyclopédique de l'état des connaissances musulmanes à cette époque, composé à la demande du ministre d'un prince Samanide. Il contient, entre autres, un exposé de la cosmogonie selon les idées des philosophes grecs et d'après les traditions des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans; et à propos de la description du monde de la vie future ainsi que des événements qui marquent la fin de ce monde d'ici-bas, il entre dans des détails qui nous semblent montrer l'état d'indécision où se trouvaient alors plusieurs dogmes de la foi musulmane orthodoxe, autrement dit sunnite, sans qu'on puisse le confondre avec les interprétations des sectes dissidentes ou hérétiques, qui sont toujours indiquées à part.

Par exemple, sur la question de savoir comment Dieu parle et agit, « les Musulmans, dit Abou-Zéïd el-Balkhî [1], ne sont point unanimes à ce sujet. Certains d'entre eux prétendent que la parole de Dieu est un acte qu'il accomplit; c'est par cet acte qu'il parle, et il en est de même de son intention, sa volonté, son amour et sa haine. Quand il a dit : « Sois, et cela « fut », c'est, de sa part, la manière de faire exister un être, et la parole est en surcroît... Le commun d'entre eux disent que l'acte, chez Dieu, est l'action de créer et de produire, sans avoir recours à des organes... D'autres ont prétendu que sa parole n'est point un de ses actes, et ils distinguent entre la parole et l'acte. »

Sur l'utilité de la création, voici ce que dit notre auteur : « Les Unitaires sont d'opinions diverses sur la signification de la création du monde, car Dieu l'a créé, non pour en tirer un avantage ni pour repousser un mal; et quiconque agit sans utilité, ni à titre de défense contre un dommage, est un in-

1) T. I, p. 105.

sensé, non un sage. Les Musulmans disent : Cela est bien si l'auteur de l'acte est exposé à être atteint par les avantages ou les inconvénients de celui-ci; mais puisque Dieu n'a pas besoin de se mettre en garde contre le bien ou le mal, il n'est pas insensé, ni agissant inutilement. La démonstration a établi que Dieu est sage et non insensé; or, il est impossible qu'un sage fasse quelque chose d'inutile. Sa création n'est donc pas dépourvue de sagesse, bien que nous ne la saisissions pas clairement, parce que nous savons que le sage ne fait que ce qui est sage[1] ».

En ce qui concerne le début de la création, les opinions sont bien partagées. Les traditions qui dérivent d'Ibn-ʿAbbâs disent les unes que Dieu créa d'abord la plume qui sert à écrire les décrets divins[2], puis le poisson qui soutient le monde[3]; les autres que ce furent le trône et le siège; d'autres encore la lumière et les ténèbres. Une version entièrement différente nous a été conservée sur l'autorité d'El-Ḥasan et dit que ce fut la raison[4] ; une autre version dit : les âmes; d'après Modjâhid, qui était pourtant élève d'Ibn-ʿAbbâs et d'ʿAbdallah, fils du Khalife ʿOmar, le commencement de la création se serait manifesté par le trône, l'eau et l'air; la terre aurait été créée de l'eau.

Une question qui s'est de bonne heure posée à l'esprit des musulmans, c'est le véritable sens à attribuer aux mots *ʿArch* et *Korsî* qui, dans le Qor'ân, servent à désigner le trône de Dieu. Pour nous, nous sommes arrivés à penser que, dans l'esprit de Moḥammed et de ses contemporains, le mot *ʿArch* désigne l'ensemble du trône du souverain, à savoir une estrade de quelques degrés surmontée d'un baldaquin, telle que les Bédouins avaient pu en voir au Tâq-kisrâ, à Ctésiphon, les jours d'audience solennelle des monarques sassanides, et

1) T. I, p. 107.

2) Devenu dogme plus tard. Cf. Hugues, *Dictionary of the Islam*, p. 478, vº *Qalem*, d'après le *Michkât*.

3) *Livre de la création*, t. I, p. 136.

4) *Id. op.*, t. I, p. 137 ; cf. p. 145.

que le mot *korsî* indique plus spécialement le fauteuil placé sur l'estrade. Mais au ive siècle on était embarrassé pour expliquer ces termes, et le texte d'Abou-Zéïd el-Balkhî le prouve. « Les uns, en effet, disent que le trône ressemble à un *sarîr* », mot qui ne peut signifier ici que le trône à la persane, où le souverain s'accroupit sur une sorte de plateau allongé supporté par des pieds; les autres le comparent à un siège sur lequel la divinité est assise, opinion fortement entachée d'anthropomorphisme. Les traditionnistes prétendaient que le *korsî* est un tabouret sur lequel on pose les deux pieds quand on est assis sur le trône, et dont ils s'étaient peut-être formé une idée par les sculptures de Persépolis représentant les rois Achéménides sur leur trône; mais déjà des interprétations allégoriques, admises comme orthodoxes par notre auteur, s'étaient glissées chez certains exégètes, et l'on voit que pour certains commentateurs, le trône n'était plus qu'une figure destinée à jouer dans le ciel le rôle de la Ka'ba sur la terre, c'est-à-dire que les anges lui adresseraient leurs prières en tournant autour d'elle, et que le *korsî* signifierait simplement la science de Dieu parce que le Qor'ân dit (II, 256) qu'il est aussi large que les cieux et la terre.

On s'est disputé sur l'endroit où pouvait être situé le paradis céleste[1] : les uns ont dit qu'il est dans l'autre monde, qui est déjà créé; les autres qu'il est dans un monde à part, différent de ce monde d'ici-bas et de celui de la vie future; quelques-uns le placent dans le septième ciel, dont le toit est formé par le trône de Dieu; enfin d'autres, pour conclure, admettent qu'il est créé, mais qu'on ne sait pas où il est.

Abou-Zéïd el-Balkhî reconnaît que de son temps il circulait « des descriptions du paradis et de l'enfer qui ne reposent sur aucune tradition[2] »; mais il justifie la parole du Prophète : « Dites du paradis ce que vous voudrez, votre discours

1) T. I, p. 177.

2) Comparer, sur le rôle des conteurs (*qâçç*) dans la formation de certaines traditions, les intéressantes recherches de M. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, t. II, p. 161 et suiv.

sera toujours inférieur à ce qu'il est en réalité » en ajoutant que les auteurs de ces descriptions fantaisistes, « quand même ils se livreraient à une débauche d'imagination, ne sauraient dépasser les limites de leur propre esprit ni les bornes de leurs connaissances ; ils ne peuvent se flatter d'atteindre le fond de ce qui s'y trouve, ni même une partie quelconque, parce que les délices et la vengeance promises par Dieu sont au-dessus de toute énumération, étant infinies et sans terme. »

Bien que le Qor'ân dise explicitement (V, 41) que l'enfer est un châtiment éternel[1], il s'est trouvé des docteurs orthodoxes pour soutenir qu'il aurait une fin. Ibn-Mas'oûd a dit : « Il viendra pour la géhenne un temps où ses portes battront parce qu'il n'y aura plus personne au dedans ; cela aura lieu bien des années après que les damnés y seront restés. » Ech-Cha'bî, l'un des premiers ascètes musulmans, qui mourut en l'an 104 hég., aurait dit : « La géhenne est, des deux demeures, celle qui tombera en ruines la première ». Le Khalife 'Omar aurait dit : « Si les réprouvés attendaient le nombre des grains de sable contenu dans un monceau, ils pourraient espérer[2]. »

On paraît être d'accord sur la balance qui doit servir à peser les actions des hommes ; on la dépeint comme ayant deux plateaux et un fût ; chaque plateau est de la grandeur de la surface de la terre, l'un est fait de ténèbres et l'autre de lumière ; son fût est aussi grand que l'espace entre l'Orient et l'Occident ; elle est suspendue au trône, elle a une langue et un cri « qui lui servent à appeler les élus et les réprouvés ». Mais quelle est la nature de l'objet pesé ? « Les uns disent : Ce qu'on pèse, c'est l'acte lui-même ; les mauvaises actions sont légères, parce que l'homme les commet par légèreté et vivacité ; les bonnes sont lourdes, parce que l'homme les produit avec attention et peine. » Ibn-'Abbâs et 'Abdallah ben 'Omar, le fils du Khalife, citent au contraire une tradition qui indique qu'on ne pèsera que les feuilles sur lesquelles les actes

1) Cf. d'Ohsson, *Tableau de l'Empire ottoman*, t. I, p. 140 (de l'éd. in-8).
2) *Livre de la Création*, t. I, p. 188.

sont écrits, au nombre de quatre-vingt-dix-neuf rouleaux, chacun de l'étendue du regard, pour chaque coupable ; on mettra dans l'autre plateau un papier sur lequel sera écrite la formule du *tauḥîd* ou profession de foi en l'unité de Dieu, et ce plateau l'emportera [1]. Cette explication ayant déplu à certaines personnes, celles-ci ont prétendu qu'on pèserait la récompense des actes, et quand on leur demanda en quoi cela consisterait, elles répondirent : « Dieu fera voir cette récompense sous une certaine forme et créera, au moment de l'opération, une pesanteur du côté de la piété et une légèreté du côté du péché » ; et cette interprétation était admise comme possible par un esprit aussi éclairé que celui d'Abou-Zéïd [2].

Et la trompette du jugement dernier? Pour les uns, c'est une sarbacane en forme de corne, dans laquelle on rassemblera les âmes pour les lancer, au moment de la résurrection, dans les corps auxquels elles avaient appartenu. Pour les autres, il n'y a pas à s'en préoccuper, puisqu'elle n'est pas encore créée et ne le sera qu'au moment de s'en servir [3].

Le bassin (*Ḥauḍ*) est représenté habituellement comme rond et avec une étendue de trente journées de marche ; son eau est plus blanche que le lait, son odeur plus agréable que le musc ; les coupes qui sont tout autour égalent en nombre les étoiles du firmament [4]. Abou-Zéïd n'est pas aussi affirmatif : « Le bassin est mentionné dans les traditions du Prophète, mais de façons passablement divergentes. Bien des commentateurs disent que le nom de *Kauther* désigne le bassin du Prophète. On rapporte cet apophtegme : « L'espace entre « les deux bords de mon bassin est comme l'espace entre « Çan'â et Aïla (comme qui dirait la longueur de la Mer Rouge) ;

1) C'est l'opinion qui a prévalu. Cf. Hugues, *Dictionary*, p. 353, v° *Mizan*, où il faut lire, 2e col., l. 9, 'Abdallah ibn 'Omar au lieu de Abdu'llâh ibn-'Amr. Cf. également le *Mokhtaçar et-Tedhkiret el-Qorṭobiyya*, éd. du Caire, 1303, p. 60.

2) T. I, pp. 193-194.

3) *Id. op.*, p. 195.

4) D'Ohsson, *ouvrage cité*, t. I, p. 140.

« les vases qui l'entourent sont aussi nombreux que les étoiles « du firmament ; son eau est plus douce que le miel, plus fraîche « que la neige, plus blanche que le lait : qui en boit seulement « une gorgée n'a jamais plus soif. » Mais d'autres disent, pour interpréter ce mot de bassin, que le Prophète entendait par là ses œuvres, sa religion et sa doctrine, explication qui devint plus tard hérétique, car on sait que l'interprétation par un sens figuré et métaphorique est prohibée par le catéchisme musulman[1].

Il est clair que sur tous ces points l'opinion des Sunnites n'était pas encore fixée ; le catéchisme se constituait lentement, il n'était pas encore arrivé à sa forme complète, définitive. Le livre d'Abou-Zéïd Balkhî, étant un document daté, a l'avantage de nous offrir des renseignements exacts sur l'état des croyances dans le monde musulman à la fin d'une période où la philosophie grecque avait brillé d'un grand éclat dans les écoles de l'Orient et de l'Occident, sans déranger la marche lente et progressive du développement du dogmatisme islamique.

Cl. Huart.

1) D'Ohsson, *op. laud.*, t. I, p. 325.

LES SACRIFICES D'ANIMAUX

DANS LES ANCIENNES ÉGLISES CHRÉTIENNES

Mémoire lu en séance de section au Congrès International d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900.

On a tort de penser que pour les premières générations chrétiennes, la nouvelle foi ait partout entraîné la suppression des sacrifices d'animaux. Rien de plus légitime qu'une telle idée, mais rien de plus opposé au lent procès d'évolution des croyances religieuses. Il est vrai que dans le sein même du judaïsme, et bien avant l'apparition de Jésus, il y a eu une critique, quelque peu sévère, des offrandes sanglantes; Philon et Josèphe nous racontent que les Esséniens et les Thérapeutes les ont répudiées. Dans les milieux païens aussi, avant la naissance de Jésus comme pendant les trois siècles qui suivirent, nous pouvons signaler chez les Néo-Pythagoriciens, surtout chez Apollonius de Tyane, des tentatives d'une épuration en ce sens de l'ancienne religion grecque. Assurément ces tendances parallèles et d'inspiration semblable chez les exaltés grecs et juifs, ne furent pas sans exercer leur influence sur les premières communautés chrétiennes, où elles se reconnaissent sous la forme de l'abstention de la chair des sacrifices. En revanche Jésus lui-même semble n'avoir jamais discuté le système sacrificiel de sa patrie juive, et son église s'est recrutée pendant des siècles parmi des races, dans le cœur desquelles le culte sacrificiel était profondément enraciné. Les convertis n'ont pas toujours abandonné subitement les plus anciennes pratiques de l'humanité. Des changements brusques, des « sauts périlleux », l'histoire des religions n'en connaît pas.

Je trouve effectivement dans un ancien Euchologion con-

servé dans la Bibliothèque Barberini à Rome, plusieurs prières pour le sacrifice d'animaux. C'est un ms. qui fut écrit au VIIIe siècle, et qui a été porté au concile de Florence, comme manuel faisant autorité dans l'église byzantine, par les Pères grecs qui y assistèrent. Sur la page 449 de ce codex, sous la rubrique « Une prière pour le sacrifice des bœufs[1] » se trouve l'oraison qui suit :

« Toi qui as l'empire, Seigneur Dieu, notre Sauveur, saint et reposant parmi les saints, qui as commandé à chacun des tiens d'offrir volontairement les choses qui sont tiennes, avec un cœur pur et une conscience sans tache. — Tu as accepté du patriache Abraham le bélier, au lieu d'Isaac que tu aimais, et daigné recevoir de la veuve son offrande spontanée. Aussi nous as-tu commandé à nous, tes serviteurs pécheurs et indignes, de sacrifier des animaux irrationels et des oiseaux au profit de nos âmes. — Seigneur et Roi miséricordieux envers les hommes, accepte aussi l'offrande spontanée de ceux-ci, tes serviteurs, en mémoire de celui-ci, ton saint, et daigne la déposer dans les trésors célestes. Donne-leur la pleine jouissance de tes biens terrestres... Remplis leurs greniers de fruit, de blé, de vin et d'huile, et daigne remplir leur âme de foi et justice. Multiplie[2] leurs animaux (ἄλογα) et leurs troupeaux. Et puisqu'ils t'offrent en rançon de substitution cet animal, puisse sa graisse être comme un encens devant ta sainte gloire. Que l'effusion de son sang soit le pain de la richesse de miséricorde et (la consommation) de sa chair, la guérison de leurs souffrances corporelles. De façon que par nous aussi, tes serviteurs inutiles, soit glorifié le très saint nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit... »

J'ai trouvé cette même prière dans deux autres mss. du

1) εὐχὴ ἐπὶ θυσίας βοῶν.

2) Πληθύνον τὰ ἄλογα καὶ τὰ ποίμνια αὐτῶν, ὑπὲρ οὗ προσφέρουσίν σοι τὸ ἀντίλυτρον τοῦ ἀντικαταλλάγματος ζώου τούτου. θυσία γενέσθω στέαρ αὐτοῦ ὡς θυμίαμα δεκτὸν ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, ἡ δὲ χύσις τοῦ αἵματος αὐτοῦ ἄρτος πιότητος ἐλέους, ἡ τῶν κρεῶν αὐτοῦ, σωματικῶν αὐτοῦ* παθημάτων ἴαμα**.

* αὐτῶν, alii. — ** ἴασις, alii.

IXe et du Xe siècle au couvent de Grotta Ferrata. L'un de ces mss. porte un titre ainsi formulé : « Prière pour le sacrifice des bœufs et des béliers ». L'autre ainsi : « Prière pour le sacrifice des bœufs et d'autres quadrupèdes ».

Une autre prière du même genre se trouve dans un de ces deux mss. de Grotta Ferrata avec le titre : « Pour le sacrifice des bœufs et des chevaux (? ἀλόγων) et des autres animaux ».

Dans le mss. Barberini on trouve également une prière faisant partie du rituel pascal, intitulée « Prière de l'agneau », dont voici le texte :

« Seigneur, Dieu de nos pères, toi qui as reçu d'Abraham l'holocauste au lieu d'Isaac son fils, reçois aussi, ô Seigneur, l'offrande de cet agneau, et récompense ceux qui l'offrent par l'octroi de dons éternels ».

Dans l'un des codices de Grotta Ferrata se trouve encore une autre « prière pour bénir l'agneau et les viandes de Pâques ». En voici le texte :

« Regarde, ô Seigneur Jésus-Christ, ces viandes, l'agneau et le veau, et sanctifie-les comme tu as daigné sanctifier l'agneau qu'Abel t'avait apporté en holocauste et le veau que le père a fait immoler pour son fils qui s'était égaré, mais qui était revenu à lui. De la même façon que celui-là a mérité de jouir de la grâce, puissions-nous, nous aussi, jouir des choses sanctifiées par toi et bénites pour la nourriture de nous tous. Puisque tu es la vraie nourriture et le distributeur de tous les biens »...

Évidemment ceux qui ont écrit cette dernière prière et qui s'en sont servis étaient tellement pénétrés de l'idée de sacrifice, qu'ils ont été jusqu'à interpréter dans le sens de victime et oblation sacrificielle le veau gras de la parabole ; et dans la prière trouvée dans les trois mss. ensemble, Dieu est représenté comme se plaisant à flairer l'odeur et la fumée des graisses. C'est bien là le caractère du Dieu de Noé, des autres dieux primitifs et des dieux grecs transformés chez les chrétiens en malins démons.

On ne saurait fixer l'époque à laquelle les cultes sacrificiels ont cessé dans les grands centres grecs; mais ce qui est certain c'est que dès le VIIe siècle les Grecs orthodoxes reprochaient toujours aux Arméniens de célébrer un tel culte. Un témoin du Ve siècle, le Sahak catholicos, dans ses canons, témoigne qu'après la conversion de sa nation par saint Grégoire vers la fin du IIIe siècle du roi Trdat, les chefs des familles sacerdotales se rendirent auprès du roi pour se plaindre. Jusqu'à présent, dirent-ils, nous vivions des morceaux des victimes que le peuple nous apportait pour que nous les offrissions en sacrifice aux dieux. Mais après ce changement de religion et la suppression de nos dieux, nous allons mourir de faim. Alors le roi Trdat et son illuminateur, Grégoire, qui lui-même était par naissance doyen de la première famille sacerdotale, consolèrent les associés en leur assurant qu'en devenant chrétiens ils vivraient mieux qu'auparavant, puisqu'ils allaient recevoir non seulement la peau et les os, mais les morceaux lévitiques des victimes, ce qui serait beaucoup plus satisfaisant. Les prêtres arméniens ne surent résister à cette amorce et adoptèrent presque en masse le christianisme.

On trouve, en effet, dans les rituels de l'église arménienne, plusieurs canons réglant le sacrifice. Les victimes sont le plus souvent des brebis, des chèvres ou des oiseaux. On ne sacrifie plus les bœufs ni les chevaux, soit parce qu'ils ont trop de valeur, soit parce que le bon Dieu préfère des jeunes victimes dont la chair est tendre. Car de telles offrandes sont appelées « tendres » (arménien, *matalq*), mot que les écrivains de Byzance ont traduit par ματάλια. La vie populaire fournit mainte occasion de sacrifice. En cas de maladie dans la famille ou dans ses troupeaux, on voue un « matal » à Dieu pour obtenir la guérison. On cherche aussi, en sacrifiant, à obtenir du repos pour les âmes des défunts. Il y a en outre l'agneau pascal.

Les victimes immolées en accomplissement d'un vœu, s'appellent des offrandes dominicales. On présente l'animal

à la porte ou *narthex* de l'église, où l'attend le prêtre ou les prêtres. Celui-ci bénit du sel, et on met dans la bouche de la victime une poignée de ce sel exorcisé par prières spéciales. On croit que ce sel, en pénétrant le corps par la bouche, le purifie de la corruption dont la chute d'Adam a infecté toute la création. La victime selon les rubriques doit, pour plaire à Dieu, n'avoir qu'un an et être sans tache. On la revêt d'un tissu rouge, souvent en mettant des bandelettes autour des cornes. On voile aussi avec du papier rouge la croix qu'on apporte pour l'occasion à la porte de l'église. Les grands blocs de pierre qu'on trouve souvent devant les portes des églises arméniennes et que les dévots y roulent dans leurs accès de ferveur, sont, je pense, en réalité des autels extemporisés. Les prêtres tuent les victimes, en mettant une main sur la tête; et alors suit un banquet, auquel participent très souvent, non seulement le prêtre et le patron du sacrifice, mais aussi les pauvres et toute la congrégation de l'église. Je dois ajouter que les Arméniens avaient et ont même encore aujourd'hui l'habitude de tremper les mains dans le sang des victimes, afin d'en barbouiller les murs et les poutres de leurs maisons et de l'église. Le rite tel qu'on le trouve dans les euchologia comprend, outre la prière, le chant de plusieurs psaumes avec des *lectiones* des saintes Écritures. Les prières rappellent au bon Dieu les sacrifices d'Abel et de Noé, délicieux à ses narines, et le pur holocauste d'Abraham, en le suppliant d'accepter également ces offrandes qui remplacent les odieuses victimes offertes parfois aux démons païens. Elles lui demandent aussi la foi et la santé, tous les biens terrestres et célestes, pour ceux qui ont apporté les victimes.

Le rite du sacrifice pour le repos des âmes des défunts est un rite à part et séparé. Le nom du défunt est formellement rappelé, en demandant pour lui la miséricorde divine afin qu'il prenne sa place parmi les saints. La consommation de la chair sacrifiée ne semble pas être restreinte au prêtre et à la famille et aux amis du défunt. Les pauvres en

ont aussi leur part. C'est en effet un festin funéraire. Les prières ne rappellent point l'idée que l'âme du défunt ait besoin d'être nourrie de la fumée et des odeurs de la chair brûlée. Néanmoins je pense que des croyances semblables survivent toujours parmi les Arméniens, puisque leurs pierres tumulaires portent toujours, à chaque coin, des creux ronds pour recevoir le vin et les mets profitables aux défunts. Mais dans les prières du rituel ce sont les idées expiatoires qui prédominent. Les pères de l'église arménienne se plaignent continuellement des excès d'ivresse et de violence qui caractérisaient les funérailles, et ce rituel est en réalité un essai de modifier ces excès en donnant une empreinte chrétienne aux banquets de la mort.

Reste le sacrifice de l'agneau pascal, qui se célèbre lors de la fête de la résurrection. C'est une fête de famille, et l'on garde l'agneau dans la maison quelques jours auparavant. Évidemment cette cérémonie est d'origine juive, quoiqu'elle ne se rattache plus au 14 du mois de Nisan, mais à la résurrection. Les homélies d'Aphraat témoignent qu'au commencement du ɪvᵉ siècle, l'église syriaque commémorait exclusivement la passion de Jésus, et non sa résurrection, qui en revanche était célébrée tous les dimanches. On n'a rattaché le sacrifice de l'agneau à la résurrection que plus tard. On ne rencontre que très rarement dans les mss. arméniens le rituel de l'agneau pascal, par la raison, je pense, que le cérémonial avait lieu dans une maison particulière et nullement dans l'église. Le père de famille était le célébrant, non le prêtre.

Les Arméniens donnaient à ces banquets de chair sacrificielle le nom d'*Agape*. Ils avaient lieu souvent le soir, et anciennement ils se terminaient par la célébration de l'eucharistie. Au xɪɪᵉ siècle, le catholicos Sahak devenu membre de l'église grecque et censeur acharné des Arméniens, mais connaissant très bien l'église qui l'avait chassé comme grécisant, reproche violemment à ses compatriotes de n'assister jamais au saint mystère du corps de Jésus-Christ

sans s'être préalablement remplis de la chair des sacrifices judaïques. Les Arméniens eux-mêmes ont toujours affirmé que c'est Jacques, frère du Seigneur et premier président de l'église de Jérusalem, qui rédigea le cérémonial de leurs sacrifices, surtout de la bénédiction du sel. Pour justifier ce cérémonial, ils renvoyaient toujours les controversistes grecs et latins à la loi de Moïse et aux écritures lévitiques. Je dois ajouter que déjà au VIII[e] siècle le patriarche arménien Jean d'Otzun, qui était quelque peu en rapport avec l'église byzantine, tâchait de séparer l'eucharistie de l'agape de chair sacrificielle par un intervalle de temps. S'il faut en croire le catholicos Sahak que je viens de citer, il n'y avait pas parfaitement réussi.

L'église géorgienne ou ibérique du Caucase conserve, comme celle des Arméniens, les rites de sacrifice, quoiqu'elle se soit séparée de celle-ci dès le milieu du VI[e] siècle, pour se rattacher à la communion byzantine. Aujourd'hui l'église russe orthodoxe l'a absorbée, sans cependant avoir pu abolir ces rites particuliers. Assurément on trouvera dans les *Euchologia* manuscrits des Géorgiens, qui remontent au X[e], et peut-être au VIII[e] siècle, les mêmes formules, les mêmes canons rituels, que chez les Arméniens.

Dans l'Occident aussi on peut signaler parmi les premières générations chrétiennes un système sacrificiel ; et plus d'une fois, dans ses lettres, Boniface, évêque de Mayence, reproche aux missionnaires celtes d'avoir laissé à leurs convertis leurs sacrifices d'animaux, — ce que faisaient parfois en Angleterre les missionnaires du pape lui-même aussi tard que le VIII[e] siècle. En Orient et en Syrie c'est surtout l'influence des manichéens qui a porté les églises chrétiennes à abandonner les sacrifices d'animaux.

Fred. CONYBEARE.

LES PRINCIPES FONDAMENTAUX

DE

L'ENSEIGNEMENT DE JÉSUS

Mémoire lu en séances de section au Congrès International d'Histoire des Religions les 4 et 7 septembre 1900.

Est-il vraiment nécessaire de s'occuper des principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus, après que de nombreuses générations chrétiennes en ont fait la base de leur foi et que, depuis plus de dix-huit siècles, les plus grands théologiens ont concentré leur attention et leurs études sur ce sujet? Est-il possible de dire quelque chose de nouveau là-dessus, pouvant intéresser un Congrès comme celui qui nous réunit ici? Pour répondre à ces questions, jetons un rapide coup-d'œil sur les principales évolutions du christianisme, depuis le temps de Jésus jusqu'àce jour.

Deux tendances opposées se sont formées au sein de l'Église chrétienne naissante, le judéo-christianisme et le paulinisme. On sait qu'aucun de ces deux types doctrinaux n'est la reproduction exacte de la pensée du Maître. Le johannisme, le troisième type principal de l'enseignement du Nouveau Testament, s'éloigne tout autant de cette pensée. L'Église apostolique aboutit bientôt au catholicisme. Une branche importante se détacha de celui-ci au moyen âge, pour former l'Église dite orthodoxe, mais qui est loin de mériter ce titre, si nous la jugeons exclusivement d'après la

prédication de Jésus. L'Église latine, qui suivit sa propre voie, parut, au XVIe siècle, si peu répondre au christianisme primitif qu'un grand mouvement réformateur s'efforça de la ramener à son point de départ, sans toutefois y réussir. Le protestantisme, qui sortit de ce mouvement, a-t-il pleinement su revenir aux principes purs de l'évangile? Nullement. Il a, au contraire, conservé la plupart des dogmes péniblement élaborés par les conciles et la théologie scolastique du passé et formant le plus grand contraste avec l'évangile de Jésus. Le piétisme, le rationalisme et les écoles théologiques modernes, qui ont eu, à certains égards, la prétention de dégager le protestantisme des éléments non évangéliques, n'ont pas non plus tout à fait réussi dans leur entreprise. Ni la droite ni la gauche de l'école de Schleiermacher, florissante pendant la première moitié de ce siècle finissant, ne peuvent légitimement revendiquer ce mérite. L'école de Ritschl, très influente ensuite et jusqu'à maintenant, paraît, au premier abord, s'être le plus rapprochée du but, en faisant comme Jésus, de la notion du royaume de Dieu, le point central de la doctrine chrétienne. Mais la preuve qu'elle ne conduit pas non plus au port, c'est que Ritschl lui-même a complètement méconnu la vraie pensée de Jésus sur cette notion cardinale de sa prédication.

Cette courte notice préliminaire aura suffisamment justifié le choix de notre sujet, en montrant que les principes fondamentaux de l'enseignement de Jésus ont été fort mal saisis jusqu'à ce jour. Et d'où cela vient-il? De ce qu'on a généralement abordé l'étude des évangiles du point de vue trop exclusivement théologique. Or Jésus n'a pas été un théologien, un homme d'école. Chercher avant tout dans sa prédication un système théologique, c'est d'avance s'en fermer la véritable intelligence. Jésus fut essentiellement une personnalité religieuse. Pour le comprendre et l'apprécier, il faut le considérer uniquement du point de vue religieux et historique. C'est ce que nous tâcherons de faire dans cette étude.

Nous ne puiserons nos renseignements que dans les Sy-

noptiques. L'historicité du quatrième Évangile est en effet très contestable. Les trois premiers seuls offrent une base historique solide. Et ici même il convient de distinguer entre les parties les plus anciennes, empruntées aux sources de ces évangiles, et les additions postérieures. Les premières sont les textes qui se retrouvent d'une manière identique, ou à peu près, soit dans les trois Synoptiques, soit dans deux d'entre eux. Ces textes constituent le corps primitif de l'histoire évangélique parvenu jusqu'à nous.

Notre travail sera divisé en quatre chapitres, dont le premier traitera de l'autorité de l'Ancien Testament, le second du royaume de Dieu, le troisième du Messie, le dernier du Père céleste et de ses enfants. La justification de cette division devra ressortir du travail même. Il va de soi que, dans un simple rapport, qui ne doit pas dépasser certaines limites, il sera impossible d'épuiser les différents sujets mentionnés. Nous en relèverons de préférence les côtés qui semblent avoir besoin d'être soumis à un nouvel examen et approfondis davantage. Nous n'avons naturellement pas la prétention d'apporter sur tous ces sujets des solutions nouvelles, ni de dire le dernier mot sur des problèmes qui ont déjà exercé la sagacité de tant d'esprits éminents. Notre ambition est plutôt de provoquer de nouvelles recherches, dans l'intérêt de la vérité historique. Cet intérêt seul nous guidera dans les pages suivantes. Et toutes les rectifications que d'autres, guidés par le même intérêt, pourront y apporter, seront accueillies par nous avec reconnaissance.

I

L'autorité de l'Ancien Testament[1].

Jésus, élevé dans le judaïsme, admit, dès sa jeunesse, l'autorité de l'Ancien Testament et fit de celui-ci sa principale nourriture spirituelle. Il est donc naturel que nous commen-

1) La littérature se rapportant à cette question et à toutes les suivantes, est le plus complètement indiquée chez Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*.

cions par examiner dans quel sens ou dans quelle mesure il a maintenu cette autorité dans sa prédication, d'autant plus que cette question est fort controversée. Elle n'est pas facile à résoudre, parce que les déclarations de Jésus à ce sujet sont fort divergentes. Il est certain qu'il était plein de vénération pour la religion de ses pères et profondément attaché à son peuple. Il aimait par suite la Bible hébraïque, le code sacré de sa nation, il en admettait la parfaite historicité, l'inspiration et l'autorité divines, à l'exemple de ses contemporains juifs, dont il partageait en général les vues sur Dieu et les hommes, sur le monde visible et le monde invisible, sur les anges et les démons, sur le ciel et sur l'enfer[1]. Il renvoie à l'Ancien Testament comme à la source et à la règle de la foi et des mœurs[2]. D'après cela, on trouvera toute naturelle cette affirmation qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi et les Prophètes, mais pour les accomplir, et que le ciel et la terre passeront plutôt qu'un seul iota de la Loi[3].

Ailleurs, il est vrai, Jésus se place à un point de vue tout autre. Il prend une attitude très libre à l'égard du sabbat, dont il se déclare le maître[4], alors que la législation mosaïque prononce la peine de mort contre tout profanateur de ce saint jour[5]. Il soutient qu'aucun aliment ne saurait souiller l'homme[6]; il ne semble donc faire aucun cas de la pureté lévitique, à laquelle la même législation accorde une si grande importance[7]. Il condamne absolument, sauf en cas d'adultère, le divorce[8], bien que celui-ci soit autorisé par le Deuté-

1) Wendt, *Die Lehre Jesu*, II, p. 113 ss.; Meinhold, *Jesus u. das Alte Testament*, p. 3 ss. Comp. Stapfer, *Jésus-Christ*, 2e éd., I, p. 35 ss.; II, p. 331-334; III, p. 68.

2) *Matth.*, IV, 4, 7, 10; XIX, 17-19 et paral.; XXII, 31 s. et paral.; *Luc*, IV, 4, 8, 12; X, 26-28; XVI, 29-31; XVIII, 31. Comp. XXIV, 44.

3) *Matth.*, V, 17 s.; *Luc*, XVI, 17.

4) *Matth.*, XII, 8 et paral.

5) *Ex.*, XXXI, 14; *Nomb.*, XV, 32-36.

6) *Matth.*, XV, 11; *Marc*, VII, 15.

7) *Lév.*, XI-XV.

8) *Matth.*, V, 31 s.; XIX, 3-9, *Marc*, X, 2-12; *Luc*, XVI, 18.

ronome[1]. Il défend de prêter serment[2], contrairement à un usage consacré par l'Ancien Testament[3]. A la loi du talion, ratifiée par des textes bibliques[4], il oppose la pratique d'une charité illimitée[5]. Il ne soumet pas ses disciples au jeûne, sanctionné par les Écritures[6], en disant, pour se justifier, qu'on ne coud pas une pièce d'étoffe neuve à un vieil habit, et qu'on ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres[7]. Il s'oppose au trafic pratiqué près du temple et rend par là impossible l'offrande de sacrifices, réglée par le Pentateuque[8]. Il annonce la ruine du temple[9], ce qui implique la suppression de tout le culte juif, institué par Moïse. Il déclare même que la Loi et les Prophètes n'ont été en vigueur que jusqu'à Jean-Baptiste[10].

Comment concilier avec tous ces traits, où Jésus se conduit en hardi réformateur, sa foi à l'inspiration et à l'autorité divine des saintes Écritures, constatée plus haut? Les solutions les plus diverses ont été proposées pour lever cette difficulté[11]. Souvent on s'est de préférence attaché à l'un des deux courants de la prédication de Jésus qui viennent d'être mis en relief, et on lui a attribué des vues ou trop conservatrices ou trop radicales. Quand au contraire on va plus au fond des choses, on peut se convaincre sans peine qu'il s'est gardé de l'un et l'autre extrêmes. Lorsque des pharisiens et des scribes lui demandent pourquoi ses disciples ne se lavent pas les

1) *Deut.*, xxiv, 1.
2) *Matth.*, v, 33-37.
3) *Ex.*, xxii, 10; *Lév.*, xix, 12; *Nomb.*, xxx, 3.
4) *Ex.*, xxi, 23-25; *Lév.*, xxiv, 19 s.; *Deut.*, xix, 21.
5) *Matth.*, v, 38-42; *Luc*, vi, 29 s.
6) *Lév.*, xvi, 29, 31; xxiii, 27, 29; *Nomb.*, xxix, 7; I *Sam.*, xxxi, 13; II *Sam.*, xii, 16 s.; *Zach.*, vii, 5; *Joël*, i, 14; ii, 12, 15; *Dan.*, x, 3.
7) *Matth.*, ix, 14-17 et paral.
8) *Marc*, xi, 15-17 et paral.; *Jean*, ii, 13-16.
9) *Matth.*, xxiv, 2 et paral.; *Luc*, xix, 44. Comp. *Matth.*, xxvi, 61; xxvii, 40; *Marc*, xiv, 58; xv, 29; *Jean*, ii, 19; Act., vi, 14.
10) *Luc*, xvi, 16; *Matth.*, xi, 13.
11) *Theologische Studien u. Kritiken*, 1890, p. 116 ss.; Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, I, p. 152 ss.

mains avant de manger, il leur reproche d'annuler la parole de Dieu, pour suivre la tradition des hommes, et d'agir de même à l'égard du commandement qui ordonne d'honorer son père et sa mère[1]. Comme il prend la défense de l'autorité des Écritures, au moment même où il semble porter atteinte à toute une partie de la législation mosaïque, il ne peut pas avoir eu en vue l'abolition de celle-ci. Vouloir tirer des conclusions trop radicales de son attitude à l'égard du jeûne et du sabbat, paraît également dépasser sa pensée. Concernant le jeûne, nous savons positivement qu'il ne le rejette pas tout à fait, mais déclare que ses propres disciples jeûneront un jour, quand il leur sera enlevé[2]. Ailleurs il se contente de combattre l'ostentation avec laquelle les pharisiens ont l'habitude de jeûner, pour en tirer vanité[3], comme il critique le défaut semblable dans lequel ils tombent, en faisant l'aumône et en priant[4]. D'après une parole qui lui est attribuée par Matthieu, il tenait à l'observation stricte du sabbat, quand elle n'était pas en conflit avec un devoir supérieur[5]. Il faut surtout remarquer que, pour légitimer les libertés qu'il se permet à cet égard, il ne se contente pas de se déclarer maître du sabbat, mais en appelle aussi à un précédent et à l'autorité de l'Ancien Testament[6]. Il procède de la même façon pour se justifier de mettre fin au trafic près du temple[7]. Il explique son ministère et ses souffrances par des paroles prophétiques[8]. Son entrée triomphale à Jérusalem paraît également lui avoir été inspirée par une telle parole[9]. A l'occasion, il recommande l'offrande de sacrifices[10]. D'un autre

1) *Marc*, VII, 6-13 *Matth.*, XV, 3-9.
2) *Marc*, II, 20 et paral.
3) *Matth.*, VI, 16-18.
4) *Matth.*, VI, 1-6.
5) *Matth.*, XXIV, 20.
6) *Matth.*, XII, 3-7 et paral.
7) *Marc*, XI, 17 et paral.
8) *Matth.*, XXI, 42 et paral.; XXII, 43 s. et paral.; XXVI, 24, 31, 56; *Marc*, IX, 12; XIV, 21, 27, 49; *Luc*, IV, 17-21; XXII, 37.
9) *Zach.*, IX, 9.
10) *Matth.*, V, 23 s.; VIII, 4 et paral. Comp. *Luc*, XVII, 14.

côté, il est vrai, on lui fait dire que Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice[1] ; mais c'est là aussi une simple répétition d'un passage biblique[2]. S'il limite la liberté du divorce, contrairement à une prescription du Deutéronome, il corrige celle-ci par les déclarations de la Genèse relatives au premier couple humain[3]. La défense absolue de prêter serment et l'abolition de la loi du talion, ne peuvent non plus être alléguées comme des preuves que Jésus se place au-dessus des Écritures et qu'il cherche à les corriger dans le sens strict du terme. Jusqu'à la fin de son ministère, il se montre plein de vénération pour le temple de Jérusalem ; et c'est là au fond ce qui le porte à son action énergique contre le trafic profanateur pratiqué autour du sanctuaire ; ici encore il est guidé par des paroles prophétiques[4]. On est autorisé à penser qu'il payait régulièrement l'impôt annuel dû au temple[5], et qu'il parlait quelquefois de celui-ci avec le plus profond respect[6]. La veille même de sa mort, il célébra encore avec ses disciples la Pâque juive[7]. Il ne prédit la ruine du temple et de Jérusalem qu'en connexion avec le bouleversement du monde entier[8], et en conformité avec des oracles plus anciens[9].

Tout cela prouve que Jésus évitait à la fois le radicalisme et le conservatisme extrêmes, relativement à l'autorité biblique. Mais quel était le fond de sa pensée à ce sujet? Il paraît avoir distingué entre des commandements plus grands ou plus importants de la Loi et d'autres qui l'étaient moins, les premiers étant pour lui surtout les préceptes moraux[10]. Lors-

1) *Matth.*, IX, 13; XII, 7.
2) *Os.*, VI, 6.
3) *Matth.*, XIX, 4-6; *Marc*, X, 6-9. Comp. *Gen.*, I, 27; II, 24.
4) *Marc*, XI, 15-17 et paral. Comp. *Jér.*, VII, 11; *Es.*, LVI, 7.
5) *Matth.*, XVII, 24 ss.
6) *Matth.*, XXIII, 16-21.
7) *Marc*, XIV, 12-16 et paral.
8) *Marc*, XIII, 1 ss. et paral.
9) *Mich.*, III, 12; *Jér.*, XXVI, 18.
10) *Matth.*, XXII, 38; XXIII, 23; *Marc*, XII, 29 s.; *Luc*, XI, 42. Comp. *Matth.*, V, 19; Issel, *Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament*, p. 78-83.

qu'il énumère les commandements du décalogue, il ne mentionne pas celui qui concerne le sabbat, mais insiste le plus sur les obligations morales[1]. Il réduit toute la Loi et les Prophètes au grand commandement d'aimer Dieu par dessus tout et le prochain comme soi-même, ou de faire aux autres ce qu'on désire qu'ils vous fassent[2]. Jésus pouvait d'autant plus facilement soutenir des vues pareilles, sans vouloir porter atteinte à l'autorité de l'Ancien Testament, qu'elles y trouvent de nombreux et sérieux points d'appui : les textes n'y manquent pas qui n'accordent qu'une valeur secondaire à l'observation du sabbat et des jours de fête, aux sacrifices, au jeûne, au culte en général et au temple, comparativement à la pratique de la vertu[3]. On a dit avec raison : « Ce qui, dans la Loi, est application littérale et casuistique minutieuse, Jésus le laisse de côté ; il l'ignore ; cela ne lui dit rien, parce que cela reste en dehors de lui, et ces choses qui ne sont ni senties ni expérimentées sont comme non avenues[4] ».

Ce que nous venons de voir est confirmé par le passage classique du sermon sur la montagne relatif à notre sujet. Jésus commence par y déclarer qu'il n'est pas venu pour abolir la Loi ou les Prophètes, mais pour les accomplir. Et il montre ensuite, par une série d'exemples, qu'il entend par cet accomplissement l'intériorisation des prescriptions de la Loi, la conformation, non seulement de nos actes, mais aussi

1) *Matth.*, XIX, 18 s. et paral.

2) *Matth.*, VII, 12; XXII, 36-40; *Marc*, XII, 28-31; *Luc*, X, 25-28. La remarque additionnelle mise à ce sujet dans la bouche d'un scribe par le second Évangile, savoir que l'amour de Dieu et du prochain l'emporte sur tous les holocaustes et tous les sacrifices, et la réflexion attribuée à Jésus, que ce scribe n'est pas loin du royaume de Dieu, sont incontestablement conformes à la pensée du Maître : *Marc*, XII, 32-34. Comp. *Matth.*, IX, 13; XII, 7; Schürer, *Die Predigt Jesu-Christi*, p. 24 ss.

3) I *Sam.*, XV, 22; I *Rois*, VIII, 27; *Am.*, V, 21-25; *Os.*, IV, 1 ss.; VI, 6; *Mich.*, VI, 6-8; *Es.*, I, 11-17; LVIII, 3 ss.; LXVI, 1; *Jér.*, VI, 19 s.; VII, 1 ss., 9 ss., 21 ss.; *Zach.*, VII, 4-10; *Ps.*, XL, 7 ss.; L, 7 ss., 16 ss.; LI, 18 s.

4) Stapfer, *ouv. cité*, II, p. 95. Comp. Sabatier, *Encyclopédie des sciences religieuses*, VII, p. 387-389; Holtzmann, *ouv. cité*, I, p. 115 ss.

de nos pensées et de nos désirs, à la volonté de Dieu. Et le but à atteindre, c'est une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens, allant jusqu'à l'amour des ennemis et l'aspiration à la perfection divine[1]. Jésus s'est laissé guider par la pensée que la conduite d'un homme n'est que le produit des dispositions de son cœur, de même que l'arbre porte des fruits ou non, suivant qu'il est bon ou mauvais[2]. Et de cette façon, il a substitué au légalisme, qui dominait le judaïsme, une vie vraiment religieuse et morale ; il a montré que, malgré tout son respect pour l'Ancien Testament, il n'accordait pas d'importance à tous les détails de son contenu, au moindre iota ou trait de lettre. La déclaration contraire qu'on lui a mise dans la bouche, doit donc être une interpolation judéo-chrétienne[3].

Il faut dire encore que Jésus avait conscience d'apporter une révélation nouvelle. Car de nos jours on a souvent été porté à croire que, s'il a réellement posé la base d'une réforme de l'autorité biblique, il l'a fait d'une manière plus ou moins inconsciente. Le contraire ressort déjà de sa parole plusieurs fois répétée : « Il a été dit aux anciens, — mais moi je vous dis[4] ». Cela appert aussi et surtout de cette autre parole : « Toutes choses m'ont été données par mon Père, et personne ne connaît le Fils, excepté le Père, et personne ne connaît le Père, excepté le Fils et celui à qui il plaît au Fils de le révéler[5] ». Ici Jésus affirme catégoriquement

1) *Matth.*, v, 17-48. Comp. *Luc*, vi, 27-36.

2) *Matth.*, vii, 16-20; *Luc*, vi, 43-45.

3) *Matth.*, v, 18 s. ; *Luc*, xvi, 17. Comp. Baur, *Neutestamentliche Theologie*, p. 46 ss. ; Strauss, *Das Leben Jesu*, 1864, p. 212 s. ; Pfleiderer, *Das Urchristenthum*, p. 492 ss. ; Ipsel, *ouv. cité*, p. 75 ss ; Renouvier, *L'Année philosophique*, 1893, p. 64 ; Paul, *Die Vorstellungen vom Messias u. vom Reiche Gottes*, p. 27 s. ; Holtzmann, à *Matth.*, v, 18 s. ; le même, *Theologie*, I, p. 152 ss. ; Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 1-23.

4) *Matth.*, v, 21 s., 27 s., 31 s., 33 s., 38 s., 43 s. Comp. *Marc*, ii, 21 s. et paral.

5) *Matth.*, xi, 27 ; *Luc*, x, 22. Comp. Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 482 ss. ; Schürer, *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, 1900, p. 5 ss.

que lui seul connaît le Père céleste et peut le faire connaître aux autres, comme le Père seul le connaît lui-même. Il déclare en outre que son autorité est supérieure à celle du prophète Jonas et que sa sagesse dépasse celle de Salomon[1]; qu'il révèle à ses disciples les mystères du royaume de Dieu, généralement ignorés[2], et qu'ils sont bienheureux, parce qu'ils jouissent de grands privilèges, comparativement aux fidèles et aux plus grands hommes de l'ancienne alliance[3].

Si Jésus savait fort bien qu'il apportait une révélation supérieure à celle du passé, il ne voulait pourtant pas abolir la Loi et les Prophètes, mais seulement les accomplir, les compléter. Comme il envisageait le code sacré de son peuple du point de vue purement religieux et non en critique historique, on peut se demander jusqu'à quel point il a mesuré les conséquences négatives de ses principes et vu que ceux-ci impliquaient, sinon l'abolition, du moins la dépréciation d'une partie notable de l'Ancien Testament. En tout cas, il a agi en véritable réformateur, en réformateur bien conscient, mais en réformateur prudent et sage, qui conserva du passé ce qu'il avait de bon. Cette conduite lui fut dictée par sa profondé piété. Celle-ci est conservatrice de nature; elle est opposée au radicalisme destructeur. Mais quand elle est vraiment saine et au service d'une haute intelligence, elle donne le courage de rejeter et de combattre ce qui ne cadre pas avec elle. L'attitude pleine de tact religieux dont Jésus a fait preuve sous ce rapport, a été peu suivie dans l'Église, qui ne fut trop souvent ballottée qu'entre un conservatisme et un radicalisme extrêmes, concernant l'autorité de la Bible ou l'autorité religieuse en général.

Par son attitude à l'égard de l'Ancien Testament, Jésus a de beaucoup dépassé son temps et devancé les siècles suivants. Déjà dans l'Église apostolique, on se montra incapable de rester fidèle à son point de vue supérieur. Avec son pro-

1) *Matth.*, xii, 41 s,; *Luc*, xi, 31 s.
2) *Matth.*, xiii, 11 et paral.
3) *Matth.*, xi, 11; xiii, 16 s.; *Luc*, vii, 28; x, 23 s.

fond sens religieux et son affranchissement de tout dogmatisme, il sut distinguer entre divers éléments de la Loi et des Prophètes. Les douze apôtres et tout le judéo-christianisme partageaient, au contraire, la doctrine vulgaire du judaïsme et considéraient la Bible comme un tout homogène, ayant une valeur égale et absolue pour tous les temps. Paul de son côté, s'est jeté dans l'extrême opposé, en prêchant l'abolition complète de la Loi et de tout l'Ancien Testement[1]. On sait que la première de ces conceptions devint la doctrine officielle de l'Église, qui place l'Ancien Testament sur la même ligne que le Nouveau et prétend même y découvrir tous les dogmes chrétiens, tandis que des sectes gnostiques et certains théologiens modernes ont professé la doctrine paulinienne. Mais ces deux points de vue purement théoriques sont également contraires aux faits. L'Ancien Testament renferme en réalité les vérités essentielles de toute religion saine, qui ont une valeur durable et qui forment la base de la prédication de Jésus ; et à côté, une foule d'éléments inférieurs, qui, ne cadrant nullement avec cette prédication, perdent toute leur valeur au point de vue évangélique. L'impuissance de la chrétienté à s'élever jusqu'à la conception de Jésus, fait d'autant mieux ressortir la puissance géniale du Maître, qui sut éviter, avec un tact remarquable, l'exégèse si défectueuse du rabbinisme de son temps et ouvrir une voie nouvelle à l'interprétation des saints Livres[2]. Ne serait-il pas temps de suivre son exemple, de distinguer entre des éléments supérieurs et des éléments inférieurs de l'Écriture, de s'élever, en général, à une notion de l'autorité religieuse qui en maintînt la réalité, sans se mettre en contradiction avec les faits[3] ? Ne pouvons-nous pas apprendre de lui comment il faut se comporter à l'égard de tous les livres sacrés et de toutes les religions du passé ? A son école, on apprend positi-

1) Ménégoz, *Le péché et la rédemption*, p. 96-123 ; Grafe, *Die Paulinische Lehre vom Gesetz.*

2) Wendt, *ouv. cité*, II, p. 351 ss.

3) Comp. L. Monod, *Le problème de l'autorité.*

vement a étudier ces religions à la fois avec respect et avec indépendance, avec sympathie et avec clairvoyance, ce qui permet de saisir ce qu'elles ont de bon, pour le distinguer de ce qui est défectueux. Son exemple nous met en garde contre les jugements sommaires et superficiels, contre les généralisations hasardées, bien commodes et souvent bien séduisantes, mais bien dangereuses aussi.

II

Le royaume de Dieu[1].

Si maintenant nous passons au sujet principal de l'évangile, le royaume de Dieu, nous trouvons aussitôt une confirmation éclatante du profond attachement de Jésus à la foi et à l'espérance nationales, malgré les vues nouvelles qu'il émettra également à ce sujet. Ce royaume était pour lui le royaume messianique, attendu depuis des siècles par son peuple. Voilà pourquoi, lorsqu'il en parle, il suppose constamment que tout le monde sait ce dont il s'agit. Avec les anciens prophètes et les apocalypses juives, il croit que ce royaume aura un caractère essentiellement eschatologique, que son avènement coïncidera avec la fin du monde, qu'il inaugurera une ère toute nouvelle, qu'il paraîtra miraculeusement, subitement et prochainement, enfin qu'il sera établi sur la terre. C'est ce que nous tenons à mettre principalement en évidence, parce que, depuis les temps apostoliques jusqu'à ce jour, on s'est livré sous ce rapport à une fausse spiritualisation, au grand détriment de la vérité historique.

Ce qui a beaucoup contribué à l'opinion si commune que, dans la pensée de Jésus, le royaume de Dieu avait un caractère purement spirituel et céleste, c'est que l'évangile de Matthieu l'appelle presque toujours « royaume des cieux ». Mais les deux noms sont au fond synonymes et signifient

1) Une indication de la riche littérature se rapportant à ce sujet, se trouve chez Holtzmann, *Neutestamentliche Theologie*, et dans le travail de M. Krop, *La pensée de Jésus sur le royaume de Dieu*, p. 7 ss.

simplement royaume messianique. On a souvent discuté la question de savoir lequel des deux fut de préférence employé par Jésus, sans être arrivé à un résultat tout à fait certain. Nous pensons que c'est celui qui nous a été conservé dans le premier évangile[1]. Cette expression ne fut toutefois nullement inspirée par la pensée que le royaume messianique serait établi au ciel, mais elle indique qu'il aura une origine céleste. En cela, Jésus s'est laissé guider par le livre de Daniel, qui annonce que ce royaume viendra des cieux et qu'il sera établi sur la terre par le Dieu des cieux, pour durer éternellement[2]. Il apprit à ses disciples à demander au Père céleste que son règne vienne et que sa volonté se fasse sur la terre comme au ciel[3]. Il pensait donc que la volonté de Dieu dominerait souverainement dans le royaume messianique. Celui-ci devait être un royaume de Dieu ou des cieux en opposition aux royaumes de ce monde, soumis au pouvoir des païens et par suite à celui de Satan[4]. Tout ce qui concerne le royaume de Dieu a une origine céleste ; il en est ainsi du baptême de Jean et de la nouvelle Jérusalem[5].

L'expression « royaume de Dieu » trouve son point d'appui dans les nombreux textes de l'Ancien Testament et de la littérature juive postérieure où Jahvé est appelé le Roi d'Israël : dans les plus anciens textes, il est exclusivement considéré comme le Roi présent ; plus tard, surtout pendant que les Juifs étaient soumis à la domination étrangère, on en parle aussi comme du Roi futur, qui devra rétablir son règne glorieux sur Israël et sur le monde entier[6]. On peut

1) Comp. Weizsäcker, *Untersuchungen über die evangelische Geschichte*, p. 336 s.; Keim, *Geschichte Jesu von Nazara*, II, p. 34 ss.; Issel, *ouv. cité*, p. 27 ss.

2) *Dan.*, VII, 13-27. Comp. II, 44 ; III, 33 ; IV, 31 ; VI, 27.

3) *Matth.*, VI, 10 ; *Luc*, XI, 2.

4) *Matth.*, IV, 8 s. ; XII, 24-29 et paral. ; XX, 25 s. ; *Marc*, X, 42 s ; *Luc*, IV, 5 s.

5) *Marc*, XI, 30 ss. et paral. ; *Gal.*, IV, 26 ; *Apoc.*, XXI, 2.

6) J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2e éd., p. 1-26. Comp. Issel, *ouv. cité*, p. 7 ss.

dire que toute la notion du royaume de Dieu est un simple emprunt que Jésus a fait au judaïsme : elle cadrait bien mieux avec la religion israélite, qui avait un caractère politique et collectif prononcé, qu'avec la religion évangélique, beaucoup plus religieuse et individualiste. Au point de vue de la première, Dieu pouvait fort bien être conçu comme un Roi, dont les hommes étaient les sujets ou les serviteurs ; au point de vue de la seconde, Dieu apparaît notamment comme un Père, dont les hommes sont les enfants.

Malgré l'origine céleste du royaume de Dieu, il doit être définitivement établi sur la terre. La promesse du royaume des cieux implique la possession de la terre [1]. Les élus, venus de l'Orient et de l'Occident pour entrer dans le royaume de Dieu, seront à table avec Abraham, Isaac et Jacob [2]. Les disciples de Jésus y mangeront et boiront à sa table [3]. Si les biens du salut sont appelés des trésors célestes, cela veut dire que Dieu en est le dépositaire et qu'il les tient en réserve dans les cieux, jusqu'au jour du salut [4]. S'il dit que les élus seront comme des anges [5], il ne faut pas perdre de vue qu'on ne se représentait pas ceux-ci comme de purs esprits. D'ailleurs, en vue de l'établissement du royaume de Dieu, tout doit être renouvelé, le ciel et la terre [6]. C'est donc sur la terre transfigurée que sera fondé le royaume, comme l'ont déjà pensé les anciens prophètes, mais bien sur la terre [7]. Et ce point de vue seul concorde avec la cosmologie biblique, d'après laquelle la terre est le centre de l'univers.

Si à cet égard Jésus est resté fidèle aux espérances de son peuple, il en est de même sous un autre rapport : il a cru

1) *Matth.*, v, 3, 5.

2) *Matth.*, viii, 11; *Luc*, xiii, 29.

3) *Marc*, xiv, 25 et paral.; *Luc*, xxii, 30.

4) *Marc*, x, 21 et paral.; *Matth.*, v, 12; vi, 20; *Luc*, vi, 23; xii, 33. Comp. *Matth.*, xxv, 34.

5) *Matth.*, xxii, 30 et paral.

6) *Matth.*, xix, 28; v, 18; *Luc*, xvi, 17; *Marc*, xiii, 24 s. et paral.

7) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 187-189.

que l'avènement du royaume de Dieu était très proche, mais non encore présent. Pendant une partie de son ministère, il semble avoir espéré qu'il le verrait encore de son vivant [1]. Il annonce lui-même et fait annoncer par ses disciples que le royaume est proche ou s'approche, et il entend par là évidemment la venue de ce royaume sur la terre [2]. En les envoyant pour la première fois prêcher l'Évangile, il dit qu'ils ne pourront pas même parcourir toutes les villes d'Israël avant la fin du monde [3]. C'est parce qu'il croit le royaume encore futur qu'il apprend à ses disciples à demander à Dieu que son règne vienne [4]. C'est pour cela qu'il parle généralement au futur, en faisant les promesses du royaume [5]. La meilleure preuve que, jusqu'à la fin de sa vie, Jésus n'a pas songé que le royaume était présent, comme on ne cesse de le soutenir, c'est qu'à partir du moment où l'hostilité de ses ennemis lui fit comprendre que son ministère se terminerait par une mort violente, il se mit à enseigner que peu de temps après il reviendrait sur les nuées des cieux, entouré des anges, pour inaugurer le royaume [6]. La veille de sa mort, en instituant la Sainte Cène, il dit à ses disciples : « Je ne boirai plus du fruit de la vigne, jusqu'à ce que vienne le royaume de Dieu [7]. » Il pensait que cet événement coïnciderait avec le bouleversement et la fin du monde actuel [8].

Malgré ces déclarations si précises, on prétend qu'ailleurs Jésus enseigne que le royaume de Dieu est présent en lui et dans le cœur de ses disciples, et une vive polémique s'est

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 99 s.

2) *Marc*, I, 15; *Matth.*, IV, 17; X, 7; *Luc*, X, 9, 11. Comp. IV, 43; IX, 60; XXI, 31.

3) *Matth.*, X, 23.

4) *Matth.*, VI, 10; *Luc*, XI, 2.

5) *Matth.*, V, 4 ss., 19 s., VI, 33; VII, 21 ss.; VIII, 11; XVIII, 3 s.; XIX, 23; XXV, 1; XXVI, 29; *Luc*, VI, 21 ss.; XII, 31; XIII, 28; etc.

6) *Marc*, VIII, 31-IX, 1 et paral.; XIV, 62 et paral.

7) *Luc*, XXII, 18 et paral.

8) *Marc*, XIII et paral.

élevée à ce sujet[1]. Contrairement à l'opinion si répandue, que le royaume a son siège dans le cœur humain et que nous devons travailler à son avènement ou à son avancement, Jésus lui attribue un caractère foncièrement transcendant et le présente exclusivement comme l'œuvre de Dieu, non comme celle des hommes. Dieu le donne aux élus[2]. Il faut lui demander qu'il vienne[3]. C'est une récompense qu'il accorde[4], une pure faveur comme le pardon[5], un héritage qu'il a préparé dès la création du monde[6]. Il est synonyme de vie éternelle[7]. Si Jésus dit qu'il faut chercher le royaume de Dieu et sa justice[8]; il suppose que ceux qui cherchent, qui demandent et qui frappent à la porte, obtiendront ce qu'ils désirent comme un don de Dieu[9]. Quand il exhorte les hommes à pratiquer la justice ou à faire la volonté de Dieu, pour entrer dans le royaume[10], on voit que celui-ci existe indépendamment de l'action humaine. Si l'homme doit tout sacrifier pour obtenir le trésor caché ou la perle de grand prix, il ne saurait produire ceux-ci ; c'est une trouvaille extraordinaire qu'il fait[11]. L'action humaine est formellement exclue dans la parabole qui dit que la semence jetée en terre germe et grandit, que l'homme dorme ou qu'il veille, et même sans qu'il sache comment[12]. Dans la parabole du grain de moutarde et dans celle du levain, Jésus ne met pas non plus l'accent sur l'effort humain, tout aussi peu que sur le développement progressif, comme on l'a si souvent

1) Holtzmann, *Theologie*, I, p. 215 ss.; Krop, *ouv. cité*, p. 68 ss.
2) *Luc*, XII, 32. Comp. XXII, 29.
3) *Matth.*, VI, 10; *Luc*, XI, 2.
4) *Matth.*, XX, 1-15.
5) *Matth.*, XVIII, 23-35.
6) *Matth.*, XXV, 34.
7) *Marc*, IX, 43, 45, 47; *Matth.*, VII, 14; XVIII 8 s.
8) *Matth.*, VI, 33, *Luc*, XII, 31.
9) *Matth.*, VII, 7-11; *Luc*, XI, 9-13.
10) *Matth.*, V. 20 ss.; VII, 21.
11) *Matth.*, XIII. 44-46.
12) *Marc.*, IV, 26-29.

prétendu[1]. Il y met simplement en opposition le point de départ faible et le plein épanouissement du royaume, le grand contraste entre son humble activité à lui et le résultat magnifique qu'elle aura. Il ne s'arrête nullement aux termes intermédiaires.

Une preuve évidente aussi que le royaume est l'œuvre de Dieu et non des hommes, c'est que ceux qui veulent y entrer et jouir du salut, ont surtout à remplir des conditions passives : il est promis à ceux qui sont pauvres en esprit ou autrement, affligés, débonnaires, miséricordieux, pacifiques, outragés et persécutés, à ceux qui ont faim et soif de justice, et aux cœurs purs[2] ; à ceux qui ressemblent aux enfants[3], ou qui se repentent de leurs fautes[4]; à ceux qui se laissent retrouver, comme la brebis et la drachme perdues[5]. On nous opposera la parole où il est question des violents qui s'emparent du royaume[6]. Mais elle est peut-être une critique des zélotes juifs et non une recommandation à l'adresse des disciples de Jésus[7]. En tout cas, ceux qui y voient une louable recommandation et qui pensent en même temps que Jésus s'attendait à un développement lent du royaume de Dieu, le mettent en contradiction avec lui-même ; car si elle est à prendre dans ce sens, elle est une preuve du caractère eschatologique du royaume.

Ce caractère, qui est si nettement affirmé dans une foule de textes, ressort en outre de certaines paroles où Jésus exige positivement de l'homme des efforts ou des sacrifices, mais simplement pour remplir les conditions voulues, afin d'entrer dans le royaume de Dieu, non pour travailler à son

1) *Matth.*, xiii, 31-33; *Marc*, iv, 30-32; *Luc*, xiii, 18-21.
2) *Matth.*, v, 3-12; xi, 5; *Luc*, vi, 20-26; vii, 22; xvi, 19-31.
3) *Matth.*, xviii, 1-4; xix, 13-15 et paral.
4) *Marc*, i, 15; vi, 12; *Matth.*, iv, 17; xi, 20 s.; xii, 41; xviii, 3.; xxi, 32; *Luc*, xiii, 3, 5; xv, 7, 10, 17-24; xviii, 13 s.
5) *Luc*, xv, 3-10.
6) *Matth.*, xi, 12; *Luc*, xvi, 16.
7) Holtzmann, à ce texte; le même, *Theologie*, I, p. 199; Krop, *ouv. cité*, p. 71. J. Weiss, *ouv. cité*, p. 82, 100 s., 192 ss.

avènement[1]. D'après lui, il faut entièrement renoncer aux biens terrestres et n'amasser des trésors que dans le ciel[2]; il faut vendre tout ce qu'on a pour obtenir le trésor caché ou la perle de grand prix[3]. Aussi un riche n'entrera-t-il que difficilement dans le royaume[4]. Les richesses en elles-mêmes sont déjà entachées d'injustice[5]. Elles sont en outre inséparables de soucis, de tentations et de vices qui étouffent la semence de l'évangile dans les cœurs[6]. Leur rôle important ou bienfaisant n'est point relevé par Jésus, vu qu'il pensait que ce rôle allait incessamment prendre fin. Il en est de même du travail et des entreprises terrestres : ce sont là des peines inutiles; une seule chose est nécessaire, celle qui consiste à s'occuper des intérêts spirituels, du salut de l'âme[7]. Jésus trouvait opportun qu'on renonçât au mariage[8]. Lui-même y renonça, ainsi qu'à toute possession, et il abandonna sa famille[9]. Il demanda à ses disciples la rupture de tous les liens du sang[10]. Même la pratique de la justice que Jésus exige de ses disciples, est influencée par l'eschatologie : ils doivent éviter tout mouvement de colère, toute mauvaise convoitise, tout serment; ne pas résister au méchant, mais subir docilement ses outrages, bénir ceux qui les maudissent, faire du bien à ceux qui les haïssent et prier pour ceux qui les persécutent[11]. Si la première partie du sermon sur la

1) Outre l'appel énergique et réitéré à la repentance, mentionné tout à l'heure, et d'autres traits suivants, voy. *Luc*, xiv, 28-32.

2) *Matth.*, vi, 19-21, 24; *Luc*, ix, 57 s.; xii, 33 s.; xiv, 33; xvi, 9, 13; *Marc*, x, 21 et paral.

3) *Matth.*, xiii, 44-46.

4) *Marc*, x, 23-27 et paral; *Luc*, vi, 24 s.; xvi, 19-31.

5) *Luc*, xvi, 9, 11.

6) *Marc*, iv, 18 s. et paral.; *Matth.*, xxii, 1-5; *Luc*, xii, 19; xiv, 16-20; xvi, 19 ss.

7) *Luc*, x, 38-42.

8) *Matth.*, xix, 10-12.

9) *Matth.*, viii, 20; *Marc*, iii, 21, 31-35 et paral.; *Luc*, ix, 58.

10) *Matth.*, x, 37; *Luc*, ix, 59-62; xiv, 26. Comp. *Matth.*, iv, 18-22; x, 21, 34-36; *Marc*, i, 16-20; ii, 14 et paral.; x, 29 s. et paral.; *Luc*, xii, 52 s.

11) *Matth.*, v, 20-48; *Luc*, vi, 27-36.

montagne porte ainsi les traces visibles du caractère eschatologique prononcé de l'enseignement de Jésus, il en est de même de la dernière partie, qui exhorte les disciples à entrer par la porte étroite, pour éviter la perdition ; à ressembler à un bon arbre, le mauvais arbre devant être coupé et jeté au feu ; à faire la volonté de Dieu, au lieu de dire simplement Seigneur! Seigneur! pour ne pas être rejeté par le juge suprême ; enfin à mettre les paroles de l'évangile en pratique, pour n'avoir pas à craindre la tempête et le débordement des eaux qui vont exercer leurs ravages[1]. De nombreuses paraboles, présentes à l'esprit de chacun, poursuivent le même but. Toutes ces exhortaions atteignent leur point culminant dans celles où Jésus engage ses disciples à renoncer à eux-mêmes et à le suivre sur le chemin de la croix, puisqu'en voulant sauver leur vie ils la perdront, tandis qu'en la sacrifiant ils la retrouveront, et puisqu'il ne servirait de rien de gagner le monde entier, si l'on perdait l'âme ; il ajoute que celui qui aura honte de lui et de ses paroles, sera renié lors de la parousie et du jugement[2]. Dans toutes ces exhortations, domine l'idée que la fin du monde est imminente, qu'elle sera précédée d'une grande crise, que les disciples de Jésus seront exposés à de violentes persécutions, mais qu'ils devront endurer patiemment ces courtes épreuves, dans la certitude du salut prochain, qui sera une ample compensation pour tous les outrages subis et tous les sacrifices consentis. Jésus ne voulait pas poser par là les règles de la conduite à observer dans le royaume de Dieu, où la volonté de Dieu se ferait tout naturellement, où la justice régnerait parfaitement[3]. Il ne songeait pas davantage à exposer les principes d'une morale applicable à tous les temps et tous les lieux. Il préparait ses disciples au martyre

1) *Matth.*, vii, 13-27; *Luc*, vi, 43-49; xiii, 24-27.
2) *Marc*, viii, 34-38 et parall. ; ix, 43, 45, 47 ; x, 38 s. ; *Matth.*, v, 29 s. ; x, 38 s. ; xviii, 8 s. ; xx, 22 s. ; *Luc*, xii, 4 s. ; xiv, 27 ; xvii, 33.
3) *Matth.*, vi, 10, 33 ; *Luc*, xi, 2.

et leur donnait des règles de conduite dans ce but[1].

Pour soutenir qu'aux yeux de Jésus le royaume est présent et purement spirituel, on s'appuie généralement sur cette parole adressée à des pharisiens : « Le royaume de Dieu ne vient pas avec des marques extérieures. On ne dira pas : Il est ici ! ou : il est là ! car voici le royaume de Dieu est au dedans de vous[2] ». Mais ailleurs Jésus dit formellement que le royaume viendra avec éclat[3], et il compare les pharisiens à des coupes souillées intérieurement, ainsi qu'à des sépulcres pleins de corruption[4] ; en sorte que cette parole tout à fait isolée dans les évangiles synoptiques et très difficile à interpréter, ne saurait trancher la question qui nous occupe[5]. Si elle est authentique, elle doit signifier que le royaume de Dieu est, non pas dans les pharisiens, mais au milieu d'eux, comme beaucoup traduisent, et cela dans le sens que nous allons indiquer.

De tous les textes synoptiques qu'on a fait valoir pour attribuer à Jésus la pensée de la présence du royaume de Dieu, un seul est au fond parfaitement explicite, c'est celui où il repousse l'accusation de chasser les démons par le prince des démons, en disant à ses adversaires : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le royaume de Dieu est donc venu jusqu'à vous[6]. » Cette parole ne nous apprend pas seulement que le royaume est en quelque mesure présent, mais aussi en quoi consiste cette présence. C'est toutefois bien autre chose que ce que les théologiens moralisateurs de de nos jours ont bien voulu dire. Tandis que ceux-ci ont attri-

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 138-153, 187 ss. Jésus n'avait en général pas l'habitude de donner des règles minutieuses de conduite, à l'instar des pharisiens. Il cherchait plutôt à réveiller, dans les âmes, les sentiments d'une véritable piété et à laisser à chacun une certaine liberté d'action : *Luc*, IX, 49 s. ; XII, 47 s.

2) *Luc*, XVII, 21.

3) *Matth.*, XVI, 27 s. et parall. ; XXIV, 27, 30 et parall. ; *Luc*, XVII, 24.

4) *Matth.*, XXIII, 25-28 ; *Luc*, XI, 39, 44.

5) Holtzmann, à ce texte ; le même, *Theologie*, I, p. 207 ; Krop, *ouv. cité*, p. 72-74 ; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 85 ss.

6) *Matth.*, XII, 28 ; *Luc*, XI, 20. Comp. J. Weiss, *ouv. cité*, p. 65-95.

bué à Jésus la notion d'un royaume de Dieu purement éthique, se développant organiquement dans les cœurs, il n'admet un commencement de réalisation du royaume qu'en tant que le pouvoir de Satan est mis à néant par celui de Dieu, suivant une conception juive d'alors[1]. Aux disciples, lui rapportant que les démons se soumettent à eux en son nom, il répond : « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair[2]. » Il pense donc, comme toute l'Église apostolique, qu'il a pour mission de détruire le pouvoir et les œuvres du Diable et que, dans la mesure où ce but est atteint, le royaume de Dieu existe sur la terre[3]. C'est pour cela qu'il apprend à ses disciples à prier à la fois que le règne de Dieu vienne et qu'ils soient délivrés du Malin[4]. Mais si Jésus admet un commencement de réalisation du royaume, il pense, jusqu'à la fin de sa vie, que l'avènement véritable de celui-ci n'aura lieu qu'après sa mort. Quand les ennemis s'emparent de lui en Géthsémané, il ne croit pas encore la puissance de Satan tout à fait anéantie[5]. Celle-ci ne sera définitivement brisée que lors du jugement dernier, coïncidant avec la parousie[6]. Alors seulement le royaume de Dieu viendra dans toute sa puissance[7]. Quand Jésus oppose le royaume et ses membres à Jean-Baptiste et à l'ancienne alliance, et présume l'ère messianique commencée[8]; ces paroles ne peuvent donc pas être prises dans un sens absolu. D'après ce que nous avons vu, Jésus n'a pu parler de la présence du royaume que dans un sens restreint ou proleptique. Mais il a pu le faire dans ce sens relatif, parce qu'il était convaincu que l'avènement définitif du royaume

1) Issel, *ouv. cité*, p. 12 ss., 40 ss.; Krop, *ouv. cité*, p. 81 s.; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 26 ss.

2) *Luc*, x, 17-19.

3) *Jean*, xii, 30 s.; *Act.*, x, 38; *Héb.*, ii, 14; I *Jean*, iii, 8; *Apoc*, xii, 7-12.

4) *Matth.*, vi, 10, 13.

5) *Luc*, xxii, 53.

6) *Matth.*, xxv, 41. Comp. *Apoc.*, xx, 2 s., 10.

7) *Marc.*, ix, 1 et parall.

8) *Matth.*, xi, 10-14; *Luc*, vii, 27 s.; xvi, 16.

aurait encore lieu du vivant de la génération contemporaine, comme nous le verrons.

La connexion de la notion du royaume de Dieu et de la démonologie juive ayant été longtemps méconnue, il faut que nous nous y arrêtions encore un moment, pour la mettre en pleine lumière. Jésus croit réellement, avec ses coreligionnaires, que Satan, exerçant une puissance ténébreuse[1], est le maître ou le prince de ce monde et qu'il commande à une multitude de démons, formant un véritable royaume, opposé à celui de Dieu et le contrecarrant de tout son pouvoir[2]. Aussi, quand il veut commencer son ministère, ce redoutable adversaire se présente aussitôt à lui, pour le tenter et le détourner si possible de son projet[3]. A mesure qu'il prêche l'évangile, Satan cherche à enlever des cœurs cette semence de vérité[4], ou bien il jette de l'ivraie parmi le bon grain[5]. Cet ennemi, comme il est appelé[6], s'attaque aux disciples de Jésus et les fait passer au crible comme du froment[7]. Il inspire à Judas la trahison[8], afin de sauver, si possible, son empire, menacé par le ministère de Jésus. Celui-ci, de son côté, considère comme une partie essentielle de son œuvre de chassser les démons, qui savent fort bien qu'il vise à leur ruine et qui se récrient en face de son activité hostile[9]. Il se sent plus fort que Satan et capable de le vaincre[10], comme il le montre déjà lors de la tentation. Il enjoint également à ses disciples, comme une tâche au moins aussi importante que

1) *Luc*, XXII, 53.
2) *Matth.*, IV, 8 s.; XII, 25 s. et paral., 43-45; *Luc*, IV, 5-7; XI, 24-26. Comp. *Matth.*, XXV, 41; II *Cor.*, IV, 4; *Jean*, XII, 31; XIV, 30; XVI, 11.
3) *Matth.*, IV, 1-11; *Marc*, I, 13; *Luc*, IV, 1-13.
4) *Marc*, IV, 15 et paral.
5) *Matth.*, XIII, 25, 38 s.
6) *Matth.*, XIII, 25; *Luc*, X, 19.
7) *Luc*, XXII, 31.
8) V. 3. Comp. I *Cor.*, II, 8; *Jean*, XIII, 27.
9) *Marc*, I, 23-27, 32 et parall., 34 et parall., 39; III, 11 s.; 22-26 et parall.; V, 1-13 et parall.; *Luc*, IV, 30-35; XIII, 11-16, 32.
10) *Marc*, III, 27 et paral.; *Luc*, X, 18 s.

la prédication de l'évangile, de chasser les démons[1]. Jésus partageait donc à cet égard les vues de ses contemporains juifs, comme il partageait leurs conceptions du monde extérieur[2]. Et voilà pourquoi, si quelques-uns des traits que nous venons de mentionner sont le fait des évangélistes et non de Jésus, nous ne croyons nullement qu'ils aient ainsi faussé sa pensée.

Ce qui vient d'être dit nous permet, plus que toute autre chose, de nous rendre compte du peu de valeur historique de l'opinion d'après laquelle Jésus annonçait un royaume de Dieu purement religieux et moral, à propager par la seule prédication de l'évangile. En réalité, Jésus n'oppose pas avant tout le royaume à l'erreur et au péché, comme nous avons l'habitude de le faire, mais au pouvoir et au royaume de Satan. Il était en outre persuadé que le royaume serait établi rapidement et par des moyens extraordinaires, à tel point que les disciples devaient avoir auparavant à peine le temps de *parcourir* les villes d'Israël, pour y annoncer l'évangile[3]. Il n'avait pas l'idée d'une lente propagation de l'évangile et d'une cure d'âmes prolongée. Il s'agissait uniquement d'avertir en toute hâte les villes juives de la grande catastrophe du monde qui était imminente[4], afin que ceux qui n'y seraient pas préparés fussent inexcusables. Une fois cette tâche hâtive accomplie, le royaume devait venir par la seule puissance de Dieu, pour briser définitivement le pouvoir du Diable et débarrasser la terre des méchants[5]. C'est ainsi que le règne de Dieu devait s'établir sur la terre, afin que la volonté divine pût s'y faire comme au ciel.

Un autre trait caractéristique prouve que Jésus, en fils

1) *Marc*, III, 14 s.; VI, 7, 13; IX, 17-29 et parall; *Matth.*, X, 1, 8; *Luc*, IX, 1; X, 17.

2) Schwartzkopff, *Zeitschrift für Theologie u. Kirche*, VII, p. 289-330; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 88 ss., 96 ss.

3) *Matth.*, X, 23.

4) *Matth.*, X, 9 s.; *Marc*, VI, 8 s.; *Luc*, IX, 3; X, 4.

5) Ce dernier point sera mis en lumière dans la suite.

docile de son peuple, partageait en somme les conceptions messianiques et autres de celui-ci et ne s'en dégageait que poussé par les circonstances ou par une impulsion intérieure, dans lesquelles il voyait autant de directions divines : il était d'abord dominé par les vues particularistes du judaïsme et ne s'éleva que plus tard à l'universalisme. Il choisit douze disciples, pour le seconder dans son ministère [1]. Ce chiffre, correspondant aux douze tribus d'Israël, montre que son peuple est le principal objet de son ministère et qu'il se préoccupe de son relèvement national. Nous savons en outre qu'il n'a jamais prêché l'évangile en pays païen, et qu'il n'a pas non plus engagé ses disciples à le faire. Par contre, en chargeant ceux-ci pour la première fois de leur œuvre missionnaire, il leur enjoint formellement de ne point aller vers les Gentils ni dans aucune ville samaritaine [2]. Les Juifs sont pour lui les enfants du royaume, en opposition aux païens, considérés comme des chiens [3]. Il accepte le titre de Messie, qui désigne le futur roi des Juifs, et il fait en cette qualité son entrée triomphale à Jérusalem [4]. Il promet à ses disciples que, lorsqu'il occupera un jour le trône de sa gloire, ils seront établis juges et gouverneurs des douze tribus d'Israël [5]. Il est donc naturel qu'on lui ait donné le titre de roi des Juifs [6], et que ses disciples se soient attendus à ce qu'il restaurât le royaume d'Israël [7]. D'après tout cela, on est autorisé à penser qu'il a toujours conçu le royaume de Dieu sous la forme de la théocratie juive, comme tous les prophètes, même universalistes. Cela jette un nouveau jour sur l'émotion que lui causa l'endurcissement de Jérusalem, qui l'empêcha d'en rassembler les enfants, comme une poule

1) *Matth.*, x, 1-4; *Marc*, III, 14-19; VI, 7; *Luc*, VI, 13-16.

2) *Matth.*, x, 5, 23.

3) *Matth.*, VIII, 12; XV, 26 s.; *Marc*, VII, 27 s. Comp. *Matth.*, VII, 6.

4) *Matth.*, XXI, 1-9 et paral.

5) *Math.*, XIX, 28; *Luc*, XXII, 30. Comp. *Matth.*, XX, 20-23; *Marc*, X, 35-40.

6) *Matth.*, XXVII, 29 et parall., 37 et parall.

7) *Matth.*, XX, 20 ss. ; *Marc*, X, 35 ss; XI, 10 et parall.; *Luc*, XIX, 11 ; XXIV, 21 ; *Act.*, I, 6.

rassemble ses poussins sous ses ailes [1], évidemment pour en faire le centre de la nouvelle théocratie.

Mais une double expérience opposée porte Jésus à rompre avec son particularisme primitif. La première partie de son ministère aboutit à la triste constatation qu'il n'a pas produit de sérieux résultats, et l'amène à prononcer des paroles sévères contre les villes qui ont été le plus évangélisées [2]. D'un autre côté, quand, découragé par cette triste expérience, il se réfugie sur les frontières de la Phénicie, pour y trouver momentanément le calme et le recueillement, une femme syro-phénicienne lui demande avec tant de tact et de persévérance la guérison de sa fille, qu'elle lui arrache un cri d'admiration, ainsi que le secours désiré, qui a d'abord été refusé [3]. Il fait une expérience tout aussi encourageante avec un centenier païen, qui vient le prier de guérir son domestique [4], et avec un Samaritain, guéri de la lèpre avec neuf Juifs et qui seul se montre reconnaissant du bienfait obtenu [5]. Voilà comment naît en lui la conviction que l'évangile doit également être prêché aux païens [6], même la conviction que ces derniers devanceront les premiers dans le royaume de Dieu [7]. Mais il conserve en même temps l'espoir du salut final de son peuple [8]. Il faut donc concilier son universalisme avec les espérances théocratiques et particularistes, qu'il paraît avoir maintenues, en quelque mesure, jusqu'à la fin, comme l'universalisme des prophètes et leurs menaces contre Israël peuvent et doivent être conciliés avec leur particularisme, qu'ils n'ont jamais entièrement rejeté [9]. S'il avait

1) *Matth.*, xxiii, 37; *Luc*, xiii, 34.
2) *Matth.*, xi, 20-24; xii, 41 s.; xxiii, 34-38; *Luc*, x, 13-15. Comp. iv, 24 ss.
3) *Matth.*, xv, 21-28; *Marc*, vii, 24-30.
4) *Matth.*, viii, 5-10; *Luc*, vii, 2-9.
5) *Luc*, xvii, 11-19. Comp. x, 30-37.
6) *Marc*, xii, 11-12 et parall.; xiii, 10; xiv, 9; *Matth.*, v, 13-16; xiii, 38; xxiv, 14; xxv, 32; xxvi, 13.
7) *Matth.*, viii, 11 s.; xix, 30; xx, 16; xxi, 43; xxii, 1-14; *Marc*, x, 31; *Luc*, xiii, 28-30; xiv, 16-24. Comp. *Matth.*, xxviii, 19; *Luc*, xxiv, 47.
8) *Matth.*, xxiii, 39; *Luc*, xxiii, 34; *Act.* i, 6 s.
9) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 189-194.

confessé l'universalisme sans aucune restriction, on s'expliquerait difficilement que les douze apôtres n'aient aucunement eu l'idée d'évangéliser les païens, comme l'histoire apostolique le prouve. Malgré cela, Jésus a brisé le principe du particularisme juif et fondé l'universalisme, en ne faisant dépendre l'entrée du royaume de Dieu d'aucune condition nationale ou rituelle, mais uniquement de conditions religieuses et morales.

Touchant les espérances messianiques et l'établissement du royaume de Dieu, Jésus s'est intentionnellement séparé, sur un point, du courant dominant de son peuple : il a répudié l'emploi de toute action politique ou révolutionnaire, pour hâter la fondation du royaume, et accentué principalement le côté spirituel de celui-ci [1]. C'est pour cela qu'il promet le royaume avant tout aux esprits doux et pacifiques, aux petits et aux pauvres, aux cœurs purs, etc.[2]. L'oraison dominicale, ce résumé admirable de tout l'évangile, montre clairement dans quelles dispositions l'homme doit attendre la venue du royaume. Nous avons déjà vu que les conditions à remplir pour y entrer sont purement religieuses et morales. Et c'est pour y disposer son peuple qu'à l'instar de Jean-Baptiste, qu'il a d'abord écouté et suivi, il entreprend son ministère, qui n'est évidemment à ses yeux qu'une œuvre préparatoire, comme celle du Baptiste. Il pense que, si les tribus d'Israël vont profiter de sa prédication et de celle de ses disciples, pour s'engager dans la voie indiquée, Dieu ne tardera point à établir son règne au milieu d'elles. A cet égard, la grande différence entre ses vues et le judaïsme vulgaire, c'est qu'il relève le plus les biens spirituels du royaume et en abandonne complètement la restauration matérielle à Dieu. Cette manière de voir et de procéder trouvait un point d'appui sérieux chez les anciens prophètes, qui avaient généralement annoncé que Dieu établirait son règne

1) *Matth.*, IV, 1-11 ; XX, 25-28 ; XXVI, 52 ; *Marc*, X, 42-45 ; *Luc*, IV, 1-12 ; XXII, 25-27, 50 s. ; *Jean*, XVIII, 11.

2) *Matth.*, V, 3 ss.

sur la terre par sa grande puissance; que lui-même anéantirait, par le souffle de sa bouche, les royaumes de ce monde, le seul obstacle extérieur qui s'y apposât. Ils combattaient énergiquement les moyens politiques dont certains rois voulaient user pour atteindre le but. Le prophète Esaïe en particulier, dont Jésus s'est le plus nourri, est vraiment classique sous ce rapport[1]. Voilà pourquoi les prophètes jouaient le rôle de simples précurseurs, qui préparaient les cœurs, de manière que Dieu pût intervenir et fonder son royaume dans le monde. Jésus ne fit que marcher fidèlement sur leurs traces, comme Jean-Baptiste l'avait fait.

A l'exemple de celui-ci et des anciens prophètes; Jésus pensait que l'avènement du royaume de Dieu serait précédé du jugement. D'après une série de textes, c'est Dieu lui-même qui exercera celui-ci[2] ; d'après d'autres, ce sera Christ[3]. Ceci a d'autant moins lieu de nous étonner que, suivant une parole de Jésus, les douze apôtres jugeront Israël[4], et que, selon l'apôtre Paul, les chrétiens en général jugeront le monde[5]. D'un autre côté, il ne faut pas perdre de vue que les prophètes ont toujours pensé que le Messie serait le roi de son peuple et qu'il exercerait, en cette qualité, le jugement, comme tous les anciens rois[6]. La prétention de Jésus de présider au jugement, n'a donc rien d'exorbitant : il a simplement cru, avec les prophètes, que les fonctions de juge étaient inséparables de celles du Messie.

Le jugement aura pour conséquence la séparation des bons et des méchants, des fidèles et des infidèles, les premiers seuls étant admis au royaume de Dieu, à la vie et au salut

1) *Es.*, xxx, 15-17, 30-33; xxxi, ss., 18 s.

2) *Matth.*, vi, 4, 6, 18; x, 28; xviii, 23-35; xx, 1-16; xxii, 1-14; *Marc*, xii, 1-9 et parall.; *Luc*, xii, 5; xiv, 16-24.

3) *Matth.*, vii, 21-23; xiii, 40-43; xvi, 27 et paral.; xxiv, 37-41, 45-51; xxv; *Luc*, xii, 35-48; xiii, 25-28; xvii, 26-30, 34-36; xix, 12-27.

4) *Matth.*, xix, 28; *Luc*, xxii, 30.

5) I *Cor.*, vi, 2 s. Comp. *Apoc.*, xx, 4.

6) *Es.*, ix, 5; xi, 3 s.; *Jér.*, xxiii, 5; xxxiii, 15; *Ez.*, xxi, 32; *Mich.*, v, 1-3.

éternels, dont les seconds seront exclus [1]. Ces derniers seront jetés dans le géhenne, qu'on se représentait comme un vaste brasier au sein de la terre [2]. Jésus n'a pas eu l'idée du salut universel, tant prôné de nos jours. D'après lui, le nombre des élus sera petit [3] : la plupart des hommes suivront la voie large qui mène à la perdition [4] ; ils prendront une attitude hostile envers l'évangile [5]; ils vivront, jusqu'à la fin, dans la plus complète mondanité [6]. La prédication de l'évangile est un dernier avertissement qui leur est adressé, un dernier moyen de salut qui leur est offert. Dans la parabole du figuier stérile, le vigneron dit au maître de laisser l'arbre encore une année, pour qu'on puisse lui prodiguer tous les soins nécessaires, et de le couper après cela, s'il reste stérile [7].

III

Le Messie.

Il appert déjà de ce qui précède que Jésus s'est cru le Messie. Son ministère en général et sa conviction de l'avènement tout proche du royaume de Dieu, ne peuvent se comprendre qu'en admettant qu'il eut conscience de sa messianité dès le début de son ministère. Rien de plus erroné que l'opinion émise de nos jours, que c'est malgré lui et par pure accommodation aux espérances du peuple et de ses dis-

1) *Matth.*, v, 20; vii, 13 s., 21-27 ; xiii, 30, 41-43, 47-50; xviii, 8 s. et parall.; xxii, 11-13; xxv; *Marc*, x, 15 et parall., 17 ss. et parall ; *Luc*, x, 25 ss.; xiii, 3, 5, 25-27; xix, 12-26.

2) *Matth.*, v, 22, 29 s.; x, 28; xiii, 42, 50 : xviii, 8 s.; xxv, 41 ; *Marc*, ix, 43-48; *Luc*, xii, 5 ; xvi, 24. Comp. Meyer et Bleek, à *Matth.*, v, 22 ; Wittichen, *Leben Jesu*, p. 427 s.

3) *Matth.*, vii, 14 ; xxii, 14; *Luc*, xii, 32.

4) *Matth*, vii, 13 ; xiii, 24.

5) *Matth.*, v, 10-12., x, 17 ss. ; *Marc*, vi, 11 et paral.; xiii, 9 et paral. ; *Luc*, vi, 22, 26; x, 3, 10 s. ; xii, 4, 11, 51-53; xiv, 26.

6) *Matth.*, xxiv, 37-39 ; *Luc*, xvii, 26-40.

7) *Luc*, xiii, 6-9.

ciples qu'il s'est posé en Messie, ou que l'enivrement du succès et l'exaltation lui ont fait croire qu'il avait cette qualité [1]. L un des faits les plus incontestables de l'histoire évangélique, est au contraire que Jésus n'avoua sa messianité qu'au moment où l'insuccès de son œuvre préparatoire était devenu patent et où il aurait nécessairement dû renoncer à sa foi messianique, si elle lui était venue du dehors. Il a en réalité maintenu celle-ci envers et contre tous, même quand elle semblait devoir sombrer dans la catastrophe de sa mort, à laquelle il ne s'était d'abord nullement attendu. Cette foi inébranlable était donc le fruit d'une persuasion intime, longuement mûrie, indépendante des circonstances extérieures, imposée à son âme comme une révélation d'en haut, comme l'expression de la volonté de Dieu.

Cette conviction invincible, remontant jusqu'à l'origine du ministère de Jésus, peut seule nous expliquer le ton d'autorité qu'il prend dès lors. Il s'attribue le pouvoir de pardonner les péchés, et cela de manière à provoquer, de la part des pharisiens, cette objection : « Pourquoi cet homme profère-t-il ainsi des blasphèmes? qui peut pardonner les péchés que Dieu seul [2]? » Il se considère comme le médecin des âmes [3]. Il ne jeûne pas ni ses disciples, se plaçant au-dessus d'un usage vénéré des Juifs, observé même par Jean-Baptiste, et il justifie sa conduite en déclarant qu'on ne coud pas une pièce neuve à un vieil habit [4]. A la même occasion, il se donne le titre d'époux, ce qui semble faire allusion à sa messianité [5]. A Jean, lui faisant demander s'il est celui qui doit venir, il répond affirmativement, bien qu'à mots couverts [6]. Il le considère comme l'envoyé de Dieu, l'Elie prédit par Ma-

1) Colani, *Jésus et les croyances messianiques*, 2e éd., p. 123 ss., 169 ss.; Schenkel, *Das Charakterlbild Jesu*, 2e éd., p. 136 ss.: Renan, *Vie de Jésus*, chap. XV s., XIX.

2) *Marc*, II, 3-11 et parall.

3) *Marc*, II, 17 et parall.

4) *Marc*, II, 18-22 et parall.

5) *Marc*, II, 19 s. et parall.

6) *Matth.*, XI, 3-6; *Luc*, VII, 19-23.

lachie[1], qui devait préparer l'inauguration du royaume messianique[2]. Avec lui, dit-il, l'ancienne alliance a pris fin[3]. Il s'élève au-dessus des plus grands hommes de son peuple[4]. Il affirme que le recevoir ou le rejeter, c'est recevoir ou rejeter Dieu qui l'a envoyé[5]; que bienheureux sont ceux qui endurent la persécution ou qui perdent la vie à cause de lui[6], et ceux qui ne se scandalisent pas de lui[7]; que celui qui le confesse ou le renie, sera confessé ou renié au jour du jugement[8]; qu'il faut subordonner à l'amour pour lui l'amour des plus proches parents[9]. Il invite à venir à lui tous ceux qui sont travaillés et chargés, pour trouver le repos du cœur[10]. Ce qui montre surtout la grande autorité qu'il revendique, c'est l'attitude libre qu'il ne prend pas seulement à l'égard de la tradition, mais même à l'égard de l'Ancien Testament, en disant qu'il est venu pour accomplir la Loi et les Prophètes[11], et que lui seul connaît le Père céleste[12]. La plupart de ces déclarations appartiennent à la première période du ministère de Jésus, ce qui prouve qu'alors déjà il avait conscience de sa messianité.

D'un autre côté, il est certain qu'il n'affichait nullement celle-ci. Il s'opposait même à ce qu'elle fût connue et divulguée[13]. Il se leva d'abord comme un simple prophète[14]. Ce

1) *Mal.*, III, 1, 23.
2) *Matth.*, XI, 10, 14; *Luc*, VII, 27. Comp. *Matth.*, XVII, 11-13; *Marc*, IX, 12 s.
3) *Matth.*, XI, 12 s.; *Luc*, XVI, 16.
4) *Matth.*, XII, 41 s.; *Luc*, XI, 31 s.; *Marc*, XII, 35-37 et parall. Comp. *Matth.* XI, 11; *Luc*, VII, 28.
5) *Matth.*, X, 40; *Marc*, IX, 37 et paral.; *Luc*, X, 16.
6) *Matth.*, V, 11; X, 39; *Luc*, VI, 22.
7) *Matth.*, XI, 6; *Luc*, VII, 23.
8) *Matth.*, X, 32 s.; *Marc*, VIII, 38; *Luc*, IX, 26; XII, 8 s
9) *Matth.*, X, 37; *Luc*, XIV, 26.
10) *Matth.*, XI, 28-30.
11) *Matth.*, V, 17, 20-48.
12) *Matth.*, XI, 27; *Luc*, X, 22.
13) *Matth.*, XII, 16; XVII, 9; *Marc*, I, 24 s., 34, 43 s. et parall.; III, 12; V, 43; VII, 36; VIII, 26; IX, 9; *Luc*, IV, 34, 41; VIII, 56.
14) *Marc*, XIII, 57; *Marc*, VI, 4; *Luc*, IV, 24; XIII, 33 s.; *Jean*, IV, 44. Comp. *Marc*, VI, 14 s. et parall.; VIII, 28 et parall.

n'est qu'à ses disciples intimes qu'il avoua, pour la première fois, sa messianité, il ne le fit que vers la fin de son ministère et il leur défendit sévèrement d'en rien dire à personne [1]. Lors de son entrée triomphale à Jérusalem, par contre, il manifesta sa messianité devant tout le monde [2]. En face de ses adversaires, il affirma qu'il était la pierre angulaire de l'édifice du royaume de Dieu [3]. Et devant ses juges, il proclama hautement qu'il était bien le Messie [4].

Pourquoi Jésus a-t-il si longtemps tenu secrète sa messianité? C'est, dit-on généralement, qu'il concevait celle-ci autrement que le vulgaire et qu'il voulait d'abord en inculquer aux esprits une notion supérieure. C'est pour cela aussi qu'il ne voulait pas être le Fils de David dans le sens judaïque [5]. On ajoute qu'avouer sa messianité, dès le début de son ministère, c'était risquer de provoquer une révolution politique, compromettante pour lui et pour son œuvre. S'il a recommandé à ses disciples d'être prudents comme le serpent, il a lui-même suivi cette règle de conduite, dans l'intérêt de sa mission. Tout cela renferme une part de vérité, mais ne touche pas le point cardinal. En réalité, Jésus ne pouvait pas, dans les conditions humbles où il vivait pendant son ministère, se considérer déjà comme le Messie effectif. Si le Messie avait pu être un simple prédicateur, comme le pensent les théologiens modernes, il n'y aurait sans doute pas eu là d'incompatibilité. Mais cette opinion n'était pas celle de Jésus. A ses yeux, le Messie était un personnage vraiment glorieux, revêtu d'une gloire céleste. Pendant son ministère, il

1) *Marc*, VIII, 29 s. et parall. Si dans le premier et le quatrième évangile, on attribue à Jésus, dès le début de son ministère, des déclarations explicites sur sa messianité, ce sont des anachronismes ou des anticipations : Weizsäcker, *ouv. cité*, p. 417, 470 s.

2) *Marc*, XI, 8-10 et parall.

3) *Marc*, XII, 10 s. et parall.

4) *Marc*, XIV, 61 s. et parall.; XV, 2 et parall.

5) *Marc*, XII, 35-37 et parall. Comp. Issel, *ouv. cité*, p. 103-105; Baldensperger, *Das Selbstbewusstsein Jesu*, 2e éd., p. 169 s.; Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 504 ss.

pouvait donc tout au plus se croire le Messie virtuel, non le Messie réel. Il n'attendait la manifestation pleine et entière du Messie, comme du royaume de Dieu, que de l'avenir[1]. Et dans l'Église primitive, on se plaça d'abord à ce point de vue, on pensa que Jésus n'était devenu le Christ ou le Messie que par sa résurrection et sa glorification[2].

Pour élucider la question de la messianité de Jésus, on part généralement des titres qu'il s'est donnés ou qu'on lui a appliqués. Mais lui-même s'est contenté de s'appeler le Fils de l'homme, et il est extrêmement difficile de saisir la véritable signification de cette expresion. Sur ce point, les discussions sont plus vives que jamais, sans qu'on soit déjà arrivé à un résultat parfaitement satisfaisant. Plusieurs points de vue restent en présence : les uns veulent uniquement trouver dans ce titre l'affirmation de la parfaite humanité de Jésus ou la désignation de l'homme idéal; d'autres continuent à en soutenir le caractère essentiellement messianique, mais dans des sens fort divers; d'autres encore tendent à éliminer des évangiles et ce titre et tout le messianisme; d'autres enfin émettent des opinions intermédiaires de différentes nuances[3]. De cette grande divergence d'opinion, on pourrait être porté à conclure que le titre en question présente un problème insoluble. Il est cependant possible de fixer quelques points de repère à ce sujet, en attendant de nouvelles lumières.

Il est d'abord certain que ce titre figure dans un grand nombre de textes des plus authentiques de nos évangiles synoptiques, textes empruntés aux sources mêmes de ces évangiles. L'éliminer, c'est donc un procédé radical fort peu historique. Il faut noter en outre qu'une série de passages où il figure, ont un caractère eschatologique prononcé[4]. On y voit

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 158 s., 165-176.

2) *Act.* II, 36; V, 31; *Rom.* I, 4.

3) Krop, *ouv. cité*, p. 118-132; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 246-264; Gunkel, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1899, p. 582-590; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 159-175, 201-210.

4) *Marc*, VIII, 38 et parall.; XIII, 26 et parall.; XIV, 62 et parall.; *Matth.*, X,

clairement qu'il a été emprunté au livre de Daniel. Celui-ci parle de quelqu'un de semblable à un fils de l'homme, qui s'approche du trône de Dieu et obtient la domination, la gloire et le règne éternels sur tous les peuples et tous les hommes[1]. Il est évident que Jésus s'est appliqué ce texte, comme le reconnaissent aujourd'hui la plupart des savants. C'est là et dans le livre de Daniel en général, qu'il a puisé sa pensée cardinale, que le royaume de Dieu ne devait pas être fondé par des moyens politiques, mais venir merveilleusement du ciel sur la terre[2]. Le titre de Fils de l'homme avait donc sûrement pour lui un caractère eschatologique, comme sa notion du royaume de Dieu. Et ceci nous explique le mieux l'emploi original qu'il en fait le plus souvent. Il parle en effet bien des fois du Fils de l'homme comme d'un personnage qui est à la fois lui-même et qu'il faut pourtant distinguer de lui. Pour expliquer ce trait singulier, il faut nous rappeler que le Messie ou le Fils de l'homme était pour Jésus, comme dans le texte classique du livre de Daniel, un être glorieux, venant sur les nuées du ciel. Pendant son ministère, il n'était donc le Fils de l'homme que dans un sens fort imparfait ou incomplet et il en parlait, non seulement comme d'un autre que lui-même, mais même avec réserve, ce qui rend si difficile de saisir sa vraie pensée à ce sujet. Le fait le plus certain est que Jésus, en s'appelant le Fils de l'homme, a voulu affirmer sa mission et sa dignité messianiques, bien que d'une manière voilée[3]. S'il en parlait ainsi pour les raisons indiquées, il le faisait

23; XIII, 41; XVI, 28; XIX, 28; XXIV, 27, 30, 37, 39, 44; XXV, 31; *Luc*, XII, 40; XVII, 22, 24, 26, 30; XVIII, 8; XXI, 36; XXII, 69.

1) *Dan.* VII, 13 s.

2) *Dan.*, II, 34 s., 44 s.; VII, 27.

3) Issel, *ouv. cité*, p. 92-97; Baldensperger, *ouv. cité*, p. 171-191; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 246 ss.; Krop, *ouv. cité*, p. 92-100; Klöpper, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1899, p. 161-186; J. Weiss, *ouv. cité*, p. 159 ss. L'article de Klöpper a le mérite de montrer que, même dans les textes où il pourrait sembler que le titre de Fils de l'homme n'est pas à prendre dans le sens messianique, ce sens y est en réalité. Mais, égaré par sa fausse conception du royaume de Dieu, il attribue à Jésus une spiritualisation de *Dan.*, VII, 13 s. qui est complétement tirée de l'air.

sans doute aussi, parce que sa messianité était pour lui une conviction tout intime, reposant sur la communion avec son Père céleste. Or une âme aussi religieuse que Jésus ne pouvait pas être portée à divulguer sans nécessité ce qui se passait dans le fond le plus secret de son cœur. Et puis, en vertu de sa soumission parfaite envers Dieu, il attendait docilement de l'action divine la pleine manifestation de sa messianité. C'était pour lui une raison de plus de parler de celle-ci avec réserve[1].

A partir du moment où Jésus s'était déclaré le Messie, il accepta également le titre de Fils de Dieu, qui était un synonyme de Messie[2]. On sait, et nous verrons encore spécialement, que d'ordinaire Jésus appelait Dieu son Père et se considérait comme son fils. S'il donnait aussi à ses disciples le titre de fils ou d'enfants de Dieu[3], on peut cependant se convaincre sans peine qu'il ne croyait pas seulement être un fils de Dieu comme les autres hommes, mais le Fils de Dieu par excellence. Il était intimement persuadé qu'un rapport tout particulier existait entre lui et Dieu. C'est ce qu'il exprime surtout dans la parole remarquable déjà citée, où il dit que toutes choses lui ont été confiées par son Père et que personne ne connaît le Fils, sinon le Père[4]. Jésus a probablement voulu dire que Dieu lui a confié tout ce qui concerne la fondation du royaume de Dieu[5]. On a dit avec raison que, dans ce texte unique des Synoptiques où Jésus fait une réflexion sur son rapport avec Dieu, la conscience de sa filialité se confond avec sa conscience messianique[6]. Il est certain qu'au moment où il venait de rendre grâces à Dieu de ce que les petits comprenaient son évangile, et non

1) J. Weiss, *ouv. cité*, p. 155 s., 166 ss.

2) *Matth.*, XVI, 16 et parall.; XXVI, 63 s. et parall.; XXVII, 40, 43; *Luc*, XXII, 69 s. Comp. *Matth.*, IV, 3, 6; *Marc*, III, 11; V, 7 et parall., *Luc*, IV, 3, 9, 41.

3) Voy. le chapitre suivant.

4) *Matth.*, XI, 27; *Luc*, X, 22.

5) Holtzmann, *Theologie*, I, p. 272 ss. Comp., sur tout le passage *Matth.*, XI, 25-30, *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, 1896, p. 482-504.

6) Titius, *Jesu Lehre vom Reiche Gottes*, p. 116 s.

les hommes d'école, il n'a pas voulu établir une théorie métaphysique sur sa personne, suivant l'interprétation traditionnelle, mais simplement affirmer sa prérogative et sa mission messianiques. Dans l'enseignement synoptique, Jésus n'accentue jamais d'autre rapport entre lui et Dieu qu'un rapport purement religieux et moral. Il y déclare que les hommes deviennent des fils de Dieu, en aimant comme Dieu et en devenant moralement parfaits comme lui[1], et qu'il existe une parenté spirituelle entre lui et tous ceux qui font la volonté de Dieu[2]. D'un autre côté, il avoue que son savoir et ses attributions sont limités[3]; et c'est uniquement appuyé sur l'assistance de Dieu qu'il cherche à opérer ses miracles[4]. Il priait souvent[5], et il considérait Dieu seul comme absolument bon[6]. Autant Jésus était convaincu de sa messianité, dès le début de son ministère, et autant il l'affirme dans la suite, aussi peu il paraît donc y avoir rattaché des considérations spéculatives ou métaphysiques.

Si Jésus a commencé son ministère avec l'espoir qu'il serait couronné de succès[7], que bientôt le royaume de Dieu serait fondé sur la terre, l'opposition inattendue qu'il rencontra parmi son peuple, le convainquit ensuite que le but ne serait atteint qu'à travers une crise douloureuse. Le royaume ne pouvait en effet pas être fondé, tant que les chefs de la nation juive étaient opposés au Messie, chargé de cette mission; et leur hostilité était si grande qu'il était impossible de la vaincre par la seule persuasion, par le simple ministère de la parole. C'est ce que Jésus comprit fort bien, à partir d'un certain moment. Le sort subi par tant de prophètes et récemment encore par Jean-Baptiste, lui fit

1) *Matth.* v, 9, 44-48; *Luc*, vi, 35 s.

2) *Marc*, iii, 35 et paral.

3) *Marc*, xiii, 32 et parall.; x, 40; *Matth.*, xx, 23.

4) *Marc*, v, 19 et parall.; vi, 41 et parall.; vii, 34; *Matth.*, xii, 28 et parall.; *Luc*, xvii, 18.

5) *Marc*, i, 35; vi, 46; *Matth.*, xiv, 23; *Luc*, iii, 21; v, 16; vi, 12; ix, 18, 28 s.; xi, 1.

6) *Marc*, x, 17 s. et paral.

7) *Matth.*, xxiii, 37; *Luc*, xiii, 34.

prévoir ce qui l'attendait lui-même à Jérusalem[1], où il crut devoir se rendre pour proclamer hautement sa messianité, afin de s'acquitter fidèlement de sa tâche jusqu'au bout. Y aller, c'était exposer sa vie et la sacrifier, mais la sacrifier à la cause de Dieu et au bénéfice de cette cause.

On reconnaît assez généralement de nos jours qu'il est erroné de croire, suivant l'opinion traditionnelle, qu'aux yeux de Jésus sa mission principale fût de mourir pour le salut du monde et que tout son ministère convergeât vers ce but. Dans l'Ancien Testament et dans la littérature antérieure à l'ère chrétienne, on ne trouve aucune trace d'un Messie souffrant et mourant[2]. Jésus, qui partageait en somme les espérances de son peuple, ne pouvait donc pas penser, au début de son ministère, que celui-ci aboutirait inévitablement au martyre. Les deux premiers évangiles disent d'ailleurs formellement que, vers la fin de sa carrière seulement, Jésus *commença* à apprendre à ses disciples qu'il fallait qu'il souffrît beaucoup, qu'il fût rejeté par les chefs du peuple et mis à mort[3]. Il résulte de là qu'il ne peut pas avoir parlé de sa mort violente avant cette époque, et que toutes les prédictions de ce genre que les évangiles mentionnent auparavant sont à considérer comme des anticipations[4]. La meilleure preuve qu'il en est ainsi, c'est la surprise que cette nouvelle causa aux disciples. Pierre crut devoir reprendre Jésus, pour le détourner, si possible, d'une telle pensée. Mais il fut réprimandé par cette parole sévère : « Arrière de moi, Satan ! tu m'es en scandale ; car tu ne conçois pas les choses de Dieu, mais seulement celles des hommes[5]. » On a conclu avec raison de cette scène que Jésus lui-même n'était arrivé que récemment à la conviction d'être obligé de sacrifier sa vie, et que la conduite de Pierre pouvait d'autant plus

1) *Matth.*, XVII, 12; XXI, 34-39; XXIII, 37; *Marc*, IX, 13; *Luc*, XIII, 33 s.
2) Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, p. 464 ss.
3) *Marc*, VIII, 31 et parall.
4) Weizsäcker, *ouv. cité*, p. 474 s.
5) *Marc*, VIII, 32 s. et parall.

facilement devenir une tentation pour lui. Mais on y voit tout aussi clairement qu'à ses yeux ce sacrifice entrait dans le plan providentiel de Dieu et devait être profitable à son œuvre[1]. Lui qui assure ses disciples que tous les cheveux de leur tête sont comptés et que pas un passereau ne tombe à terre sans la volonté de Dieu[2], ne pouvait pas admettre qu'il y eût le moindre hasard dans sa propre vie. Il pensait que tout ce qui lui arrivait était arrêté dans le plan providentiel de Dieu[3], et qu'il devait aussi se soumettre à la mort, parce que telle était la volonté de Dieu[4]. Il découvrit ensuite que sa mort était conforme à l'Écriture sainte, qui devait être accomplie à cet égard, comme à tous les autres[5]. Cette conformité ne lui apparut sans doute que lorsque les circonstances historiques lui eurent démontré que sa mort était inévitable. Aussi ne la justifie-t-il généralement par aucun texte précis. Il pensait d'ailleurs également que le sort tragique de Jean-Baptiste était prédit par l'Écriture[6], bien qu'on ne puisse pas citer de texte à l'appui de cette opinion.

Si Jésus était convaincu que sa mort avait un but providentiel, comment a-t-il conçu ce but? Il a été bien sobre en explications sur ce sujet. N'est-ce pas une preuve de plus qu'il n'y avait pas songé précédemment ? Dans les évangiles synoptiques, nous ne trouvons que deux courtes paroles explicatives de ce genre, et encore n'ont-elles été prononcée qu'en passant. Jésus n'a donc jamais fait de sa mort un objet spécial de son enseignement. Pour combattre l'ambition de ses disciples, aspirant à de hautes fonctions dans le royaume messianique, il leur fit entendre une fois que les choses ne s'y passeraient pas comme dans les royaumes de ce monde, mais que celui qui voudrait être grand parmi eux

1) Comp. Weizsäcker, *ouv. cité*, p. 475 ss.
2) *Matth.*, x, 29-31 ; *Luc*, xii, 6 s.
3) *Luc*, xxii, 22.
4) *Marc*, viii, 33 ; *Matth.*, xvi, 23. Comp. *Luc*, xvii 25.
5) *Marc*, ix, 12; xiv, 21 et parall., 27, 49; *Matth.*, xxvi, 31, 54, 56; *Luc*, xviii, 31 ; xxii, 37 ; xxiv, 25-27, 44-46.
6) *Marc*, ix, 13.

devrait se faire le serviteur des autres, comme lui-même est venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie comme rançon pour plusieurs [1]. En faisant passer la coupe, lors de l'institution de la Sainte Cène, il dit en outre : « Ceci est mon sang, le sang de l'alliance, lequel est répandu pour plusieurs [2]. »

Non seulement ces paroles sont très sobres, mais elles sont même fort peu explicites. Pour être plus au clair à ce sujet, nous devrions savoir dans quel sens la mort de Jésus est une rançon, à qui elle doit être offerte et qui devra en profiter. Pendant des siècles, l'opinion a prévalu dans l'Église que Jésus devait offrir une rançon à Satan, pour délivrer les hommes de sa puissance. Cette opinion ne nous paraît pas aussi étrangère à la pensée de Jésus qu'on l'a cru dans les temps modernes. Nous avons vu en effet que, selon lui, Satan était réellement le maître de ce monde et qu'il fallait anéantir ce pouvoir ténébreux, pour rendre possible l'établissement du règne de Dieu. Il a donc fort bien pu croire qu'il était le bon berger qui devait donner sa vie comme rançon au loup ravisseur, pour sauver les brebis [3]. Ce point de vue n'est-il pas plus vraisemblable que celui qui a prévalu plus tard et d'après lequel Jésus aurait dû payer une rançon à Dieu ? Jamais, en effet, Jésus n'a représenté Dieu comme un créancier demandant qu'on le paye, mais toujours comme un Père qui pardonne à ses enfants sans rien exiger d'eux que la repentance et le pardon accordé aux autres. Il n'y a peut-être pas un seul point de l'enseignement de Jésus qu'il ait exposé plus fréquemment et plus clairement que celui-ci. Il n'est donc pas permis de tirer de l'expression obscure et isolée dont nous nous occupons une conclusion qui infirmerait les déclarations si nombreuses et si nettes de Jésus sur la gratuité du pardon de Dieu.

1) *Marc*, x, 42-45 et parall.

2) *Marc*, xiv, 24 et paral. Comp. Lobstein, *La doctrine de la Sainte Cène*, p. 23-38 ; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 396 ss.

3) *Jean*, x, 11 s. Comp. *Matth.*, ix, 36 ; *Marc*, vi, 34 ; *Luc.*, xv, 3 ss.

Les paroles de l'institution de la Sainte Cène ajoutent quelques traits nouveaux à ce que nous venons de voir. En les prononçant, Jésus a sûrement voulu dire que son sang scellerait la nouvelle alliance prédite par le prophète Jérémie[1], comme du sang servit à sceller l'ancienne alliance et fut appelé le sang de l'alliance[2]. La nouvelle alliance devant être, suivant la parole de Jérémie et toute la prédication de Jésus, une alliance de grâce et de pardon, le sang de Jésus, versé pour la fonder, devait donc, comme tout son ministère, contribuer au salut des hommes. Cette mort avait nécessairement pour but de hâter la venue du royaume de Dieu, où l'on était assuré de trouver le pardon des péchés[3]. En être exclu impliquait la perdition. Comme Jésus, après avoir reconnu la nécessité de sa mort, la déclara conforme à l'Écriture, il en aura surtout trouvé l'explication scripturaire dans Ésaïe, LIII, où il est question du Serviteur de Jahvé, qui souffre innocemment, afin de procurer le salut à des coupables. Jésus a-t-il encore eu d'autres vues à ce sujet, et des vues plus précises ? Il ne l'a pas dit, et par conséquent nous risquons de fausser sa pensée, en voulant la compléter et la préciser davantage. En tout cas, la nécessité de sa mort ne semble lui être jamais apparue comme un dogme absolu, puisqu'en Gethsémané il avait encore quelque espoir que Dieu lui épargnerait ce douloureux sacrifice[4].

A partir du moment où Jésus, convaincu de la nécessité de sa mort, en parla à ses disciples, il affirma également qu'il ressusciterait, qu'il s'asseyerait à la droite de Dieu et qu'il en reviendrait bientôt, entouré de la gloire céleste, pour procéder au jugement et établir le royaume de Dieu sur la terre[5]. Nous possédons tout un long discours eschatologique sur ce sujet[6]. Jé-

1) *Jér.*, XXXI, 31-34.
2) *Ex.*, XXIV, 6-8. Comp. *Zach.*, IX, 11.
3) *Matth.*, XII, 32; *Marc*, III, 29.
4) *Marc*, XIV, 36 et parall.
5) *Marc*, VIII, 38-IX, 1 et parall.
6) *Matth.*, XXIV; *Marc*, XIII; *Luc*, XXI, et XVII, 22-37, correspondant à *Matth.*, XXIV, 26-28, 37-41.

sus y prédit la ruine du temple de Jérusalem, des guerres, des tremblements de terre, des famines et d'autres fléaux, qui précéderont son retour et la fin du monde, en présentant ces événements comme devant arriver encore du vivant des apôtres et de la génération existante [1]. A l'occasion de l'institution de la Sainte Cène, il déclare qu'il ne boira plus du fruit de la vigne jusqu'au jour où il en boira de nouveau, avec ses disciples, dans le royaume de Dieu [2], et qu'ils seront alors assis sur douze trônes, pour juger les douze tribus d'Israël [3]. Persuadé qu'ils vivront encore, lors de son retour, il les exhorte fréquemment à se tenir toujours prêts, en vue de l'arrivée inattendue de leur Maître [4]. Il exprime même la conviction qu'il n'auront point parcouru toutes les villes d'Israël qu'il ne soit revenu [5]. Il dit que ses juges également le verront de leur vivant, assis à la droite de Dieu et venant sur les nuées du ciel [6], et qu'il en sera ainsi de tout Jérusalem [7]. La parousie et tous les événements qui coïncideront avec elle, arriveront d'une manière soudaine, à l'instar de l'éclair [8], du déluge [9], d'un filet [10], d'un larron qui vient dans la nuit [11], de la pluie de feu qui consuma Sodome et Gomorrhe [12]. On en sera surpris au milieu des occupations du jour ou du sommeil de la nuit [13]. Si la comparaison de l'éclair,

1) *Marc*, XIII, 5, 7, 9, 11, 13 s., 21, 23, 28-30, 33, 35 s., et les textes parallèles.

2) *Matth.*, XXVI, 29 et paral.

3) *Matth.*, XIX, 28; *Luc*, XXII, 30.

4) *Matth.*, XXIV, 43-51; *Marc*, XIII, 33-37; *Luc*, XII, 35-46; XXI, 34-36. Comp. *Matth.*, XXV, 1-30; *Luc*, XIX, 11-27.

5) *Matth.*, X, 23. Ce verset et son contexte, v. 21 s., seraient mieux à leur place à l'endroit où se trouvent les textes parallèles : *Marc*, XIII, 12 s.; *Luc*, XXI, 16 s.

6) *Marc*, XIV, 62 et paral.

7) *Matth.*, XXIII, 37-39; *Luc*, XIII, 34 s.

8) *Matth.*, XXIV, 27; *Luc*, XVII, 24.

9) *Matth.*, XXIV, 37-39 ; *Luc*, XVII, 26 s.

10) *Luc*, XXI, 35.

11) *Matth.*, XXIV, 43 *Luc*, XII, 39.

12) *Luc*, XVII, 28-30.

13) *Matth.*, XXIV, 40 s. ; *Luc*, XVII, 34-36 ; *Marc*, XIII, 15 s. et parall.

que nous venons de rencontrer, fait ressortir que la parousie aura lieu d'une manière soudaine, elle montre en outre, comme d'autres traits mentionnés, qu'elle sera visible pour tout le monde et qu'elle ne doit pas être conçue d'une manière purement spirituelle. D'après le texte en question, de même que l'éclair part de l'Orient et répand son éclat jusqu'en Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme [1].

C'est à tort qu'on a souvent spiritualisé ou déclaré inauthentiques ces prédictions de la parousie et de la fin du monde. Dans le premier cas, on fait violence aux textes et, dans le second, on compromet entièrement le caractère historique de nos évangiles, on ne peut plus garantir l'authenticité d'aucune de leurs paroles, puisque celles dont il s'agit sont à la fois nombreuses et empruntées aux sources mêmes des évangiles. Nous en trouvons d'ailleurs une confirmation éclatante dans la foi de l'Église apostolique. Celle-ci tout entière attendait, d'une manière fièvreuse, le prochain retour du Christ et la fin du monde actuel. Si des divergences d'opinion ont éclaté dans son sein, sur bien des questions, là-dessus elle a toujours été parfaitement d'accord. Or si Jésus n'avait pas prédit son prochain retour, cette attente unanime des premiers chrétiens serait suspendue en l'air; car c'est là un trait dont on ne trouve aucune trace ni chez les anciens prophètes ni dans les apocalypses juives. Ceux qui ont contesté l'authenticité de ce côté de la prédication de Jésus, sont partis de l'idée qu'il ne cadrait pas avec la spiritualité du reste de l'évangile. Mais il ne faut pas perdre de vue que Jésus ne partageait pas nos conceptions modernes, avec leurs distinctions subtiles entre le domaine spirituel et le domaine matériel. Il se laissait guider par les prophéties d'autrefois, où le renouvellement spirituel d'Israël et du monde n'est jamais séparé des conditions temporelles d'existence. Celles-ci ne sont point négligées ou sacrifiées, même dans les prédictions messianiques les plus spiritualistes. Or sous ce rapport, comme sous tous les autres, Jésus a voulu accomplir les an-

1) *Matth.*, xxv, 27 ; *Luc*, xvii, 24.

ciennes promesses, non les abolir ou les remplacer. Tous ses contemporains juifs ont également attendu un règne messiatique temporel, en même temps que spirituel. La conception d'un royaume purement spirituel était tout à fait en dehors de l'horizon du temps. Et quant à la parousie, en particulier, elle s'imposait à Jésus, du moment que sa mort était devenue inévitable à ses yeux et que, d'un autre côté, il restait intimement persuadé de sa messianité. Il devait dès lors croire à sa résurrection et à son retour glorieux. Enfin, s'il a décrit tout cela sous les couleurs locales et contemporaines, c'était humainement tout simple et naturel, psychologiquement inéluctable; cela prouve que Jésus opérait, comme tout le monde, avec les catégories de la pensée de son époque.

Beaucoup de critiques pensent que le discours eschatologique *Matthieu*, XXIV, correspondant à *Marc*, XIII et *Luc*, XXI, avec XVII, 22-37, est en grande partie inauthentique, qu'on y a ajouté aux paroles de Jésus des éléments empruntés aux apocalypses juives et judéo-chrétiennes. Selon nous, au contraire, de telles additions ne peuvent concerner qu'un certain nombre de textes secondaires, et toutes les parties de ce discours qui sont identiques dans les trois Synoptiques ou dans Matthieu et Luc, doivent être rangées parmi les paroles les plus authentiques de Jésus, comme étant empruntées aux sources de ces évangiles. Le contenu de ce discours est aussi en somme fort vraisemblable considéré en lui-même. A cet égard, comme à tant d'autres, Jésus s'est inspiré des anciens prophètes, qui annoncent, pour la fin du monde, des bouleversements politiques et cosmiques, ainsi que des guerres, des famines, une grande mortalité et d'autres plaies de ce genre[1]. L'annonce de telles calamités se trouve aussi dans les apocalypses juives[2]. Même la prédiction de la ruine du temple, où l'on a voulu trouver une si grande difficulté, est on ne peut plus naturelle. Car Jésus ayant attendu, comme les anciens

1) Voy. notre *Théologie de l'Ancien Testament*, § 21.

2) Renan, *Vie de Jésus*, 13e éd., p. 284 ss.; Stapfer, *Les idées religieuses en Palestine*, 2e éd., p. 119 s.

prophètes et les contemporains juifs, un bouleversement et un renouvellement complets du ciel et de la terre, la ruine de Jérusalem et du temple en était une simple conséquence. Cette prédiction trouve d'ailleurs une confirmation dans d'autres textes qui montrent que Jésus a parlé contre le temple[1], et qu'il a annoncé la ruine de Jérusalem[2]. En tout cas, le point le plus important, la fin prochaine du monde, coïncidant avec le retour glorieux du Christ, doit être considéré comme l'un des plus authentiques de notre discours et de l'enseignement de Jésus en général, puisqu'il est affirmé dans des textes nombreux de nos évangiles. Par suite, il n'y a pas non plus de raison pour mettre en doute, comme on l'a souvent fait, l'authenticité de la promesse qu'*aussitôt après* les calamités mentionnées le Fils de l'homme reviendra[3]. D'un autre côté, nous sommes persuadé que touchant l'eschatologie, comme touchant la démonologie et d'autres questions de ce genre, les vues de Jésus ne différaient pas essentiellement de celles de ses premiers disciples et qu'en lui attribuant même certaines paroles qui ne proviennent peut-être que des rédacteurs des sources de nos évangiles, on se s'écarte pas trop de sa propre pensée. Ce danger nous paraît beaucoup moins grand que celui qui consiste à se faire de Jésus et de son ministère une image fort différente de celle qui se présente dans ces sources et à éliminer comme inauthentique ce qui ne cadre pas avec la première. Ce procédé plus ou moins arbitraire a été poussé beaucoup trop loin de nos jours. Et voilà pourquoi nous croyons devoir réagir contre lui, en admettant l'authenticité sommaire des sources en question et en reconstruisant d'après elles la vie et la prédication de Jésus.

Si la parousie doit avoir lieu prochainement, personne cependant n'en connaît le moment précis, suivant plusieurs

1) *Matth.*, xxvi, 61 ; xxvii, 40; *Marc*, xiv, 58; xv, 29; *Luc*, xix, 44; *Jean* ii, 19 ; Act, vi, 14.
2) *Matth.*, xxiii, 37 s.; *Luc*, xix, 41-44.
3) *Matth.*, xxiv, 29 ss.

paroles de Jésus [1]. On s'est bien des fois appuyé sur ces paroles pour contester l'authenticité de celles qui annoncent la parousie et la fin du monde pour un temps rapproché, parce qu'on a cru trouver une contradiction entre les unes et les autres. Mais la contradiction n'est qu'apparente. On peut très bien savoir qu'une chose arrivera bientôt, tout en ignorant le jour où cela se produira. Dans la parabole des dix vierges, celles-ci savent que l'époux viendra sûrement pendant le courant de la nuit, sans connaître l'heure exacte de cette venue.

On a également fait valoir contre l'authenticité des textes qui annoncent la parousie et la fin du monde comme proches, le passage qui parle de la nécessité d'évangéliser les païens [2], et ceux qui supposent un développement progressif du royaume de Dieu, comme la parabole du grain de sénevé et celle du levain. Mais le petit nombre de textes qui s'expriment dans ce sens, ne sauraient contrebalancer ceux autrement nombreux qui disent catégoriquement que la fin du monde est proche. Si Jésus a réellement ordonné l'évangélisation des païens et admis quelque développement du royaume de Dieu, ce qui est d'ailleurs fort contestable, il faut supposer que tout cela devait se faire rapidement. Encore sous ce rapport, il convient de se placer, non à notre point de vue moderne, mais à celui de l'antiquité, avec son horizon géographique borné. Dans ces temps, on s'imagina que l'évangile pourrait être prêché jusqu'au bout du monde, dans un petit nombre d'années. L'apôtre Paul, tout en pensant que cette tâche devait être accomplie, n'en attendait pas moins la parousie et la fin du monde encore de son vivant. Et puis, songeons que l'ancienne prophétie partait toujours de l'idée que le royaume messianique était imminent, même quand elle faisait entendre que le monde païen y participerait.

Les vues messianiques de Jésus n'embarrassent pas seulement l'historien, mais aussi le psychologue. C'est parce

1) *Matth.*, xxiv, 3 60; 5, 43 s., xxv, 13 ; *Marc*, xii, 32, 35 ; *Luc*, xii, 38-40.
2) *Marc*, xiii, 10 ; *Matth.*, xxiv, 14.

qu'elles gênent certains penseurs, qu'on aurait voulu les faire disparaître de l'enseignement de Jésus ou qu'on a cherché à les expliquer soit comme une simple accommodation aux espérances de son entourage, soit comme le résultat d'une exaltation momentanée, soit autrement encore. C'est pour lever les nombreuses et graves difficultés que ces vues soulèvent, qu'on s'en est beaucoup occupé de nos jours [1]. Nous pensons que ces difficultés sont en partie insurmontables, faute de renseignements suffisants. Jésus nous apparaît en effet, tout à coup, avec le sentiment de sa messianité, sans que nous sachions aucunement par quelles phases sa vie intérieure a passé jusque-là. Voici pourtant quelques données qui peuvent servir d'orientation à ce sujet.

Les récits évangéliques qui rapportent le baptême et la tentation de Jésus, les premiers qui nous permettent de jeter un regard dans sa vie intime et d'observer sa conduite, nous le montrent fort humble et réservé. Il va à l'école de Jean, se soumet à son baptême et, lorsque l'idée messianique se présente à lui, avec les promesses de grandeur et de gloire humaines, il la repousse comme une tentation diabolique. Il ne s'est donc pas laissé entraîner au messianisme par des rêves de grandeur. Et plus tard, quand ses disciples, grisés par des rêves de ce genre, aspirent aux premières places dans le royaume de Dieu, il leur annonce la coupe amère et le baptême douloureux qui l'attendent lui-même : il déclare que leur seule ambition doit être de servir les autres, comme lui-même le fait [2]. Toute sa vie prouve qu'il n'avait réellement qu'un désir, celui de servir Dieu et les frères : de contribuer à la gloire de Dieu, en travaillant à l'anéantissement du mal qui règne dans ce monde par la faute des hommes et de Satan, afin de hâter la venue du royaume de Dieu ; de contribuer en même temps au salut des hommes, offert dans ce royaume. D'un autre côté, nous apprenons que Jésus, voyant la multitude de

1) Voy., outre Holtzmann, l'ouvrage cité de Baldensperger, qui indique également la riche littérature se rapportant à ce sujet.

2) *Matth.*, xx, 20-28 ; *Marc*, x, 35-45.

son peuple fut ému de compassion, parce qu'elle lui apparaissait comme un troupeau de brebis égarées sans berger; ce qui l'engagea à en devenir le bon berger[1]. La compassion pour tous ceux qui souffraient physiquement ou moralement, était positivement le trait distinctif de son caractère et le principal mobile de son ministère. Le récit du baptême et de la tentation de Jésus montrent enfin que sa messianité apparut à Jésus comme une révélation divine et qu'elle lui causa d'abord de grandes luttes intérieures[2]. Il ressort de tout cela que Jésus n'a pu accepter sa messianité que par devoir envers Dieu et envers les hommes. Ce résultat sera confirmé par le chapitre suivant, où nous verrons que le sentiment dominant de la vie de Jésus, qui l'a guidé dans toute sa conduite, fut l'amour parfait de Dieu et des hommes. Chercher ailleurs que là la source de sa messianité, c'est assurément s'engager dans une fausse voie.

IV

LE PÈRE CÉLESTE ET SES ENFANTS

Dans les pages précédentes, nous avons principalement mis en lumière le côté messianique et eschatologique de l'enseignement de Jésus, non seulement parce qu'il y a joué un très grand rôle, mais aussi parce que jusqu'ici on a souvent laissé dans l'ombre, faussé et même déclaré inauthentique, toute cette partie de l'évangile. Il y a toutefois lieu de passer encore à un autre élément, la pensée de Jésus sur Dieu et les hommes et sur leurs rapports réciproques. Car ici seulement nous pénétrons au cœur de l'Évangile, nous touchons au côté le plus personnel de la prédication de Jésus, où les inspirations et les expériences de son propre cœur ont eu un rôle prépondérant, et non les idées régnantes de son époque ou de son milieu ; c'en est aussi le côté le plus pratique et le plus durable, applicable à tous les temps et tous les lieux.

1) *Matth.*, IX, 36; *Marc*, VI, 34 ; *Luc*, XV, 3 ss. ; *Jean*, X, 11-16.
2) *Matth.*, III, 13-IV, 11 ; *Marc*, I, 9-13; *Luc*, III, 21 s. ; IV, 1-13.

Sous ce rapport, Jésus a d'ailleurs également pu marcher sur les traces des prophètes. Ceux-ci se sont beaucoup plus occupés du présent que de l'avenir. Ils ont été de véritables prédicateurs ; ils ont combattu les vices de leur peuple, afin de l'en corriger, de le délivrer de ses maux et de lui procurer des bénédictions divines immédiates. Jésus, dont le cœur tendre avait compassion des brebis perdues d'Israël et de tous les malheureux, qui voulait soulager toutes les misères physiques et morales des hommes, se livrait dans cette intention à un ministère très actif, qui était d'abord et fut assez longtemps sa tâche principale. Il espérait que sa prédication et son dévouement produiraient une véritable conversion au sein de son peuple et hâteraient la venue du royaume de Dieu. Pendant cette première période de son activité, les espérances messianiques et les conceptions eschatologiques étaient quelque peu reléguées à l'arrière-plan ; il les accentua davantage à partir du moment où la menace inattendue de sa mort fit entrer son ministère dans une nouvelle phase.

Le point cardinal et vraiment nouveau de tout l'enseignement de Jésus, qui le domine dès le début, c'est que Dieu est un Père et que les hommes sont ses enfants. Voilà en réalité l'essence, le noyau ou l'âme même de l'évangile, tandis que les idées messianiques n'en sont que le cadre ou l'écorce. Celles-ci sont venues à Jésus du dehors, alors que sa foi au Père céleste a jailli du fond de son être et lui appartient en propre. Cette foi nouvelle est en outre comme le centre radieux qui jette une vive lumière sur tout le reste de sa prédication et lui donne un cachet particulier. En cherchant à la saisir, nous assistons à la genèse même du ministère de Jésus, ainsi qu'à celle de sa conscience religieuse.

Le seul récit de nos Évangiles se rapportant à la jeunesse de Jésus, lui met déjà le nouveau nom de Dieu dans la bouche : quand ses parents, qui l'ont perdu de vue au milieu de la foule des pèlerins à Jérusalem et l'ont cherché avec angoisse, lui demandent comment il a pu leur causer une telle frayeur, il leur répond : « Pourquoi me cherchiez-vous ? Ne

saviez-vous pas qu'il me faut être dans la maison de mon père[1]? » Cette réponse ingénue de l'adolescent de douze ans, n'est-elle pas comme la première éclosion de la vie religieuse supérieure qui couvait dans son cœur? Il appelle Dieu « son Père », parce qu'il s'appliquait alors déjà à le servir en toute fidélité, parce que nul sentiment de crainte n'effleurait son âme pure, à la pensée de Dieu, parce que le rapport qu'il entretenait avec lui était tout filial. C'est pour cela que son plus grand bonheur était d'être dans la maison de Dieu et de s'occuper des choses de Dieu. Nous avons là le germe naissant de la vocation de Jésus-Christ et de tout son évangile. On pourra contester l'historicité de ce récit; mais on ne saurait méconnaître la vraisemblance psychologique de ce qui en fait le fond.

Pendant toute la vie de Jésus, le rapport filial entre Dieu et lui est resté le même. Ce rapport ne paraît pas avoir été troublé un seul instant. Aussi Jésus appelle-t-il ordinairement Dieu son Père[2]. Il l'appelle en outre le Père de ses disciples[3], et même le Père dans le sens absolu[4]. Il était donc persuadé que l'amour paternel constituait l'essence même de Dieu. D'après lui, cet amour s'étend jusqu'aux méchants[5]. Par cette conception, Jésus a de beaucoup dépassé la religion de son peuple, il a supérieurement accompli et perfectionné la Loi et les Prophètes. On peut dire que l'amour paternel attribué par Jésus à Dieu, marque un progrès extraordinaire dans l'histoire religieuse de l'humanité. Le nom de Père est, à la vérité, donné à Dieu dans l'Ancien Testament, mais seulement dans quelques textes isolés et principalement dans le sens de Maître ou Créateur du peuple

1) *Luc.*, II, 49.

2) *Matth.*, VII, 21; X, 32 s.; XI, 25-27; XII, 50; XV, 13; XVI, 17; XVIII, 10, 19, 35; XX, 23; XXV, 34; XXVI, 29, 39, 42, 53; *Marc*, VIII, 38 et parall.; XIV, 36; *Luc*, X, 22; XXII, 29; XXIII, 46; XXIV, 49.

3) *Matth.*, V, 16, 45, 48; VI, 1, 4, 6, 8 s., 14 s., 18, 26, 32; VII, 11; X, 20, 29; XIII, 43; XVIII, 14; XXIII, 9; *Marc*, XI, 25 s.; *Luc*, VI, 36; XII, 30, 32.

4) *Matth.*, XI, 27; *Marc*, XIII, 32; XIV, 36; *Luc*, X, 22; XI, 13; XXII, 42.

5) *Matth.*, V, 44-48; *Luc*, VI, 35 s.

d'Israël tout entier[1]. Il n'exprime donc rien de plus que ce même titre appliqué quelquefois à Jupiter par les Grecs et les Romains. Pour les anciens Hébreux en général, Dieu était principalement un Maître tout puissant et parfaitement saint, dont ils étaient les humbles serviteurs. S'ils avaient aussi l'idée de la bonté de Dieu, ils n'ont jamais pensé que celle-ci pourrait s'exercer envers les méchants. Suivant eux, Dieu était trop juste pour cela. S'ils ont même conçu la grâce et la miséricorde de Dieu envers l'homme pécheur, ils en ont restreint le bénéfice aux fidèles de l'ancienne alliance ou au peuple d'Israël collectivement, et cherché la source, non dans la nature de Dieu, mais dans le pacte spécial contracté entre lui et son peuple particulier. Quant au judaïsme, il accentuait outre mesure la transcendance de Dieu et voyait dans celui-ci avant tout un juge sévère, qui rendait à chacun selon ses œuvres. Il trouvait son expression fidèle dans le pharisaïsme ; il était foncièrement légaliste et ne laissait guère de place au sentiment paternel du côté de Dieu, ni au sentiment filial du côté de l'homme. Il faut ajouter que les plus grands prophètes ont trop cherché Dieu en dehors d'eux, dans les faits historiques, où ils croyaient découvrir les meilleures preuves de son action en vue du salut d'Israël. Et les Juifs après l'exil, vivant sous la domination étrangère et ne pouvant pas suffisamment discerner cette action dans les événements présents, s'attendaient à en voir la manifestation d'autant plus éclatante dans les temps futurs. De là le grand rôle des apocalypses parmi eux.

Jésus, qui ne voulait pas abolir la religion de son peuple, admettait incontestablement les principaux attributs de Dieu qui sont exprimés dans l'Ancien Testament. Il les présuppose fréquemment dans sa prédication ; mais il ne s'en occupe jamais d'une manière spéciale, comme il s'abstient en général de toute spéculation et de tout enseignement purement théorique. Même en parlant de l'amour de Dieu, il ne

1) *Deut.*, XXXII, 6; *Jér.*, III, 4, 19; XXXI, 9; *Es.*, LXIII, 16; *Mal.*, I, 6; II, 10. Comp. *Deut.*, I, 31; VIII, 5; *Ps.*, LVIII, 6; CIII, 13.

songe pas un instant à établir une thèse théologique. Il ne fait qu'affirmer l'expérience intime de son cœur et y rattacher des conclusions pratiques, pour faire faire aux autres la même expérience. Aussi appelle-t-il Dieu son Père ou le Père des fidèles et des autres hommes dans un sens particulièrement intime et personnel. Et de cette façon, il ne s'élève pas seulement à une nouvelle notion de Dieu, mais à une notion qui répond le mieux à une piété vivante et individuelle, la seule vraie. Le nom de Père, tel que Jésus l'a donné à Dieu, est à la fois le nom le plus simple et le plus sublime. Son Dieu possède l'autorité, en même temps que l'amour d'un père. Il ne s'est pas rabaissé au niveau de l'homme, comme les dieux de l'Olympe, et malgré cela il est plein de condescendance pour ses enfants. Il diffère du Dieu des anciens prophètes, en ce qu'il se fait connaître dans les sentiments intimes de l'âme, dans les expériences personnelles, et non pas avant tout dans l'histoire. Il diffère également de celui des Juifs contemporains, en ce qu'il fait sentir son amour dès maintenant à quiconque ouvre son cœur à l'influence de cet amour, au lieu de promettre seulement ses bénédictions pour les temps futurs. La notion évangélique de Dieu, exempte de toute spéculation métaphysique, historique ou apocalyptique, a une valeur religieuse et morale d'autant plus grande. Elle assure à tout croyant un salut présent et immédiat. Au monde juif, qui se sentait en quelque sorte abandonné de Dieu ou qui se croyait séparé de lui par une multitude d'anges et de démons, Jésus faisait retrouver Dieu, un Dieu qui ne trône pas dans un lointain inaccessible, mais qui se tient tout près de ses enfants. Sans rien sacrifier de la transcendance divine, Jésus a su prêcher un amour de Dieu qui s'abaisse jusqu'aux plus petits, qui fait même de préférence grâce aux petits et aux pécheurs perdus. S'il se garde de spéculer sur Dieu ou de se livrer à des considérations abstraites sur ses attributs métaphysiques, il accentue d'autant plus ses rapports éthiques avec les hommes et arrive ainsi à la conclusion toute naturelle que

ceux-ci doivent, de leur côté, cultiver ces rapports avec Dieu par une vie conforme à sa volonté. C'était d'un seul coup unir, de la manière la plus intime, la religion et la morale et faire découler les deux d'un seul et même principe, la paternité de Dieu, qui a pour corrollaire la fraternité humaine.

Examinons de plus près les conséquences pratiques du principe fondamental de l'évangile que nous venons de mettre en lumière. Si Dieu, le Créateur du ciel et de la terre, est essentiellement un Père, le monde tout entier se transforme en une maison paternelle, où l'homme est comme chez soi et assuré de la protection bienveillante, de la tendre sollicitude de Dieu. C'était là réellement le point de vue de Jésus. D'après lui, les soins paternels de Dieu s'étendent à toutes ses œuvres, et il s'en occupe jusque dans les moindres détails : il fait lever le soleil et il répand la pluie[1] ; il nourrit les oiseaux de l'air et revêt les fleurs de leur parure, il veille sur le passereau et sur les cheveux de notre tête, il prend à plus forte raison soin des hommes qui valent mieux que les autres créatures[2]; il sait de quoi nous avons besoin, avant que nous le lui demandions[3] ; il veut nous donner chaque jour le pain quotidien et tout ce dont nous avons besoin[4]. Une telle conviction inspire nécessairement la confiance en Dieu la plus illimitée et dissipe tous les soucis[5]. Elle enlève en outre toute importance à l'angélologie et à la démonologie, cette importation étrangère au sein du judaïsme. Le Dieu transcendant du judaïsme étant remplacé par le Père céleste, la médiation des anges devient superflue. Et comme Jésus maintient néanmoins le pouvoir souverain de Dieu, qui mettra complètement fin à celui de Satan, les terreurs dont celui-ci est la cause se dissipent également. Tout en admettant l'angélologie et la démonologie, Jésus les a donc virtuellement annulés, comme il a brisé le principe du légalisme,

1) *Matth.*, v, 45.
2) *Matth.*, vi, 26-30 ; x, 29-31 ; *Luc*, xii, 6 s., 24-28.
3) *Matth.*, vi, 8, 32 ; *Luc*, xii, 30.
4) *Matth.*, vi, 11 ; vii, 11 ; *Luc*, xi, 3.
5) *Matth.*, vi, 25-34 ; x, 19 s. ; *Luc*, xii, 11 s., 22-31.

sans abolir la Loi. Sa profonde vie religieuse lui permit de revenir à la piété saine des anciens prophètes, qui ne sentaient nul besoin d'intermédiaires entre Dieu et le monde, mais attribuaient tout ce qui arrive à l'action directe de Dieu.

Si Dieu est un Père et l'homme son enfant, la religion prend nécessairement un caractère très individualiste, et l'homme gagne beaucoup en dignité. Dans toute l'antiquité et aussi en Israël, la religion avait un caractère trop national et collectif. L'individu ne comptait à peu près pas. Et si le judaïsme est devenu plus individualiste, parce que la vie nationale d'Israël était fort compromise à partir de l'exil, la transcendance divine qu'il prônait empêchait l'homme de s'approcher directement du trône de Dieu : la médiation des anges ou des prêtres était presque indispensable. L'Évangile changea tout cela. Si Jésus n'a pas été indifférent au bonheur et à l'avenir de son peuple; son cœur aimant se préoccupait cependant de préférence des âmes individuelles : il ne veut même pas que l'un des plus petits d'entre les hommes soit scandalisé ou perdu [1]. D'après lui, ce qui constitue surtout la grande dignité de l'homme, c'est son âme immortelle, dont la vie est autrement précieuse que celle du corps périssable ou que tous les biens de la terre [2]. Cette dignité ressort aussi du fait que l'homme est appelé à devenir parfait comme Dieu [3], et qu'il est responsable de tous ses actes, comme le montrent les nombreux textes qui parlent du jugement final. Jésus, qui voulait être le Sauveur du monde, n'était sans doute pas aveugle pour les péchés des hommes. Selon lui, Dieu seul est vraiment bon [4], tandis que tous les hommes sont mauvais [5]; et ils ont besoin de demander chaque jour, avec le pain quotidien, le pardon de leurs péchés [6]. Il

1) *Matth.*, xviii, 6, 14; *Marc*, ix, 42; *Luc*, xvii, 2.
2) *Marc*, viii, 35-37 et parall.; *Matth.*, x, 28; *Luc*, xii, 4 s.
3) *Matth.*, v, 48; *Luc*, vi, 36.
4) *Marc*, x, 18 et parall.
5) *Matth.*, vii, 11; *Luc*, xi, 13. Comp. *Marc*, viii, 38; *Matth.*, xii, 34, 39 ss., 45; xvi, 4; xvii, 17 et parall.; *Luc*, ix, 41; xi, 29 ss.; xiii, 3-5.
6) *Matth.*, vi, 12, 14 s.; *Luc*, xi, 4; *Marc*, xi, 25 s.

a pourtant évité les exagérations doctrinaires, qui font de toute l'humanité indistinctement une masse de perdition. Il a distingué, parmi les hommes, des bons et des méchants, des justes et des injustes[1]. D'après ce que nous venons de voir, il va de soi qu'il ne pouvait songer qu'à une justice toute relative. De plus, il estimait que les hommes les plus dégradés, même le fils prodigue et le brigand sur la croix, pouvaient se relever de leur chute et obtenir le pardon de Dieu. C'est pour cela qu'il recherchait les péagers et les gens de mauvaise vie, qui lui inspiraient une vive compassion, d'autant plus que le judaïsme officiel et légalement correct n'avait pour eux qu'un orgueilleux dédain. Le péché lui apparaissait surtout comme une maladie qui devait être guérie[2].

Nous savons déjà que Jésus proposait à ses disciples un idéal moral très élevé : une justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens, impliquant la condamnation des moindres mouvements désordonnés du cœur, l'amour des ennemis, la perfection même, le renoncement complet à eux-mêmes et à tout ce qui leur était cher, le sacrifice de tous les biens et même de la vie. Si l'eschatologie de Jésus a pu exercer quelque influence sur la manière dont il formula ces exigences, on ne saurait méconnaître que la source profonde dont elles ont jailli, c'est sa propre conscience. Son idéal moral n'était que le reflet de celle-ci, et il devint le programme de sa propre vie, qu'il réalisa littéralement. De telles exigences auraient pu produire un ascétisme farouche, la fuite du monde et le désespoir des âmes faibles ou déchues. Mais la foi à l'amour paternel de Dieu apporta à cette morale, si absolue et si effrayante pour la faiblesse humaine, un heureux contrepoids, un excellent correctif, qui rétablit l'équilibre. Le sentiment que Dieu est un vrai Père, permet aux hommes de jouir sans scrupules des biens de la terre. Voilà pourquoi Jésus ne jeûnait pas et ne faisait pas jeûner ses disciples. Il vivait comme la plupart des hommes, au

1) *Matth.*, v, 45; xii, 35; *Marc*, ii, 17 et parall.; *Luc*, vi, 45; xv, 7.
2) *Marc*, ii, 17 et parall.

point qu'on l'accusait d'être un mangeur et un buveur, en opposition à l'ascète Jean-Baptiste[1]. Il a reconnu la sainteté du mariage et béni les enfants[2]. La foi au Père céleste garantit en outre aux plus grands pécheurs, s'ils sont repentants, le pardon des fautes commises, et les préserve du découragement[3]. Puis l'amour de Dieu produit dans les cœurs un véritable amour pour Dieu et la charité fraternelle, ce qui implique l'accomplissement de la Loi et des Prophètes[4]. L'amour de Dieu et du prochain empêche aussi l'homme de fuir le monde; il lui impose l'obligation de servir Dieu et les frères[5], et de rester dans le monde pour être le sel de la terre et la lumière du monde[6]. Cet amour produit enfin et entretient chez tous ceux qui le possèdent une véritable communion fraternelle, comme Jésus l'expérimenta lui-même, quand ses parents cherchèrent à entraver son ministère et qu'il trouva une nouvelle parenté spirituelle dans le cercle de ses disciples[7]. Voilà pourquoi, tout en voulant simplement préparer les cœurs en vue de l'avènement du royaume de Dieu, tout en n'ayant pas eu l'idée de fonder une Église, comme on le lui a faussement attribué, dès les temps apostoliques[8], Jésus a réellement posé les fondements de l'Église chrétienne, en imprimant à ses disciples une vie nouvelle, vie de pureté et de charité, qui est le meilleur ciment des âmes.

La grandeur de Jésus consiste surtout dans cette remarquable supériorité d'esprit qui lui permit d'associer des vues fort diverses : l'attente de la fin prochaine du monde, impliquant la subordination de tous les intérêts temporels, et le sérieux avec lequel il entreprit la tâche que le monde actuel

1) *Matth.*, xi, 18 s.; *Luc*, vii, 33 s.; Comp. *Marc*, ii, 15 et parall.

2) *Matth.*, v, 31 s.; xix, 3 ss.; *Marc*, x, 2 ss., 13-16 et parall.; *Luc*, xvi, 18.

3) *Matth.*, xviii, 23 ss.; *Luc*, xv, 11 ss.; xviii, 13 s.; xxiii, 42 s.

4) *Matth.*, xxii, 35-40; *Marc*, xii, 28-34; *Luc*, x, 25-28. Comp. *Matth.*, vii, 12.

5) *Matth.*, xx, 1-7, 26-28; xxv, 14-46; *Marc*, x, 43-45; *Luc*, x, 29-37; xix, 12-27. Comp. *Matth.*, vii, 12, 16-27; *Luc*, vi, 43-49; xiii, 25-27.

6) *Matth.*, v, 13-16.

7) *Marc*, iii, 21 s., 31-35 et parall.

8) *Matth.*, xvi, 18 s.; xviii, 16-20. Comp. Issel, *ouv. cité*, p. 112-116; Holtzmann, *Theologie*, I, p. 210-212.

plaçait devant lui; de même le maintien de presque toutes les idées traditionnelles, dont il ne s'appropriait que ce qui cadrait avec ses sentiments personnels, et l'affirmation de principes nouveaux fort différents, qu'il répandait dans les cœurs comme une semence féconde et qui devaient produire des fruits abondants à travers les siècles, impossibles à prévoir dès le début. Au sein de l'Église chrétienne et en dehors d'elle, on a généralenent eu de la peine à concilier les deux courants opposés qui traversent la prédication de Jésus. Et parce qu'ils sont réellement difficiles à concilier pour le commun des hommes, on a, jusqu'à ce jour, guidé par plus de logique que de sens historique, cherché à dénier à Jésus soit l'une soit l'autre face de son enseignement : tantôt on a méconnu son esprit conservateur et l'on en a fait, par erreur, un théoricien radical, ou bien on a fait le contraire ; tantôt c'est son eschatologie et la subordination des affaires terrestres qui furent sacrifiées, ou bien ce furent les principes éternels de vie religieuse et morale et le côté pratique de l'Évangile, ce qui faisait de Jésus un simple rêveur apocalyptique ou un moine austère et sombre. Ce sont là autant de caricatures du Jésus historique et de sa prédication authentique. L'impartialité exige qu'on fasse droit à ces divers éléments et qu'on les accepte tels quels. Il faut se garder de spiritualiser et de volatiliser les vues traditionnelles de Jésus, qu'il partageait avec tous ses contemporains juifs, qui n'étaient qu'un emprunt venu du dehors et qui ne sauraient constituer l'essence de son évangile. Mais il ne faut pas non plus perdre de vue l'autre face, pur fruit de sa vie intime : son amour parfait de Dieu et des hommes, qui l'a porté à se consacrer entièrement au service de Dieu et de ses frères, qui a engendré une vie nouvelle au sein de l'humanité, assurant à celle-ci un salut présent, que chaque disciple de Jésus peut expérimenter dans son cœur. C'est parce que la foi à l'amour paternel de Dieu produit de telles conséquences, que Jésus a pu bénir Dieu d'avoir révélé cet amour aux hommes et inviter toutes les âmes travaillées et chargées à venir à lui,

pour bénéficier de cette révélation, pour trouver le repos du cœur[1]. C'est pour cela que toute sa prédication est un évangile, une bonne nouvelle, qui s'adresse de préférence aux âmes perdues et souffrant de leur misère, afin de leur procurer le vrai bonhenr et le salut[2]. Si l'eschatologie juive, partagée par Jésus, avait été la base de sa foi et de ses espérances, celles-ci seraient compromises par le fait de la non-réalisation de celle-là. Mais la véritable base de sa foi et de ses espérances, ce fut sa vie intérieure, d'une pureté vraiment incomparable, en même temps que d'une réalité indéniable. Celle-ci est un fait historique, alors que l'eschatologie juive peut n'être qu'un rêve. Ce fait historique subsiste, avec tous ses résultats bienfaisants dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. C'est parce que le fond intime de la vie de Jésus ne fut pas l'espérance messianique et l'eschatologie, mais l'expérience de l'amour paternel de Dieu, qu'il a pu concilier avec celles-là une religion et une morale parfaitement saines, dans leurs éléments constitutifs.

Nous avons vu que l'enfant de Dieu n'a pas besoin d'intermédiaires pour s'approcher du Père céleste, qu'il peut se passer des anges et des prêtres. Il faut que nous nous arrêtions encore un instant à ces derniers intermédiaires, qui, dans presque toutes les religions, y compris celle d'Israël, se sont placés entre les fidèles et la Divinité. Si Jésus n'a pas travaillé directement à l'abolition du sacerdoce juif, comme il n'a en général pas intentionnellement visé à l'abolition de la religion traditionnelle, il s'est cependant engagé, sous ce rapport également, dans une voie nouvelle, qui a enlevé toute importance au culte extérieur et, par conséquent, au personnel sacré. S'il eut peu de sympathie pour les pharisiens, il semble en avoir eu moins encore pour les sadducéens, qui formaient le parti sacerdotal de Jérusalem. Jamais, pendant tout son ministère, nous ne le voyons participer à une céré-

1) *Matth.*, xi, 25-30 : *Luc*, x, 21 s.

2) *Matth.*, v, 3-12; ix, 13 ; xiii, 16 s. ; xviii, 11 ; *Marc*, ii, 17 et paràll., 19 et parall. ; *Luc*, vi, 20-23 ; x, 23 s. ; xi, 28 ; xix, 10.

monie du temple. Il ne prenait part qu'au culte des synagogues et au repas pascal, où les prêtres n'avaient pas à fonctionner et où le ritualisme ne jouait aucun rôle. On lui attribue deux fois la déclaration que Dieu veut la miséricorde et non le sacrifice[1]; et elle concorde pleinement avec toute sa conduite. Pour disciples, il ne choisit que des laïques. La religion qu'il leur inculque est purement laïque : elle est aussi exempte de ritualisme que de théologie. Selon lui, le service divin consiste surtout dans une vie conforme à la volonté de Dieu; pour plaire à Dieu et obtenir ses faveurs, il faut avoir le cœur pur et charitable et se conduire en conséquence. A cet égard, il n'a d'ailleurs fait que marcher sur les traces des anciens prophètes, qui avaient déjà hautement proclamé que la pratique de la justice était préférable à tous les sacrifices et à tous les autres rites. En reprenant et en accentuant ce côté de leur prédication et en combattant la religion trop extérieure et formaliste du judaïsme d'alors, il a définitivement fondé le culte en esprit et en vérité, et marqué un nouveau progrès remarquable dans l'histoire religieuse de l'humanité. Le progrès était d'autant plus grand qu'il se combinait avec la nouvelle notion de Dieu recommandée par Jésus. Car les prophètes ont continué à croire, avec tout leur peuple, que Dieu était essentiellement saint et juste, rendant à chacun selon ses œuvres, en sorte qu'ils ne se sont pas élevés au-dessus du légalisme.

On peut dire que Jésus, en annonçant que Dieu est un Père, qui répand ses bénédictions sur les bons et les méchants, et qu'il pardonne aux plus grands pécheurs, à la seule condition qu'ils se repentent de leurs fautes et rompent avec leur ancienne conduite, a changé l'axe même ou la base de la religion antique, juive et païenne. Le sentiment dominant de la piété antique, était la crainte des dieux. Le meilleur résumé de tout l'Ancien Testament est cette parole de l'Ecclésiaste : « Crains Dieu et garde ses commandements; car

1) *Matth.*, IX, 13; XII, 7.

c'est là le tout de l'homme »[1]. La crainte des châtiments divins et le désir de les éviter ou d'obtenir les faveurs divines, était le principal mobile de la fidélité, dans l'ancien Israël et chez les autres peuples. Voilà pourquoi les religions en général, en dehors de la religion évangélique, n'ont trop souvent produit qu'une obéissance servile et se sont montrées incapables de rendre l'homme vraiment heureux. Et l'obéissance ou la fidélité se manifestait surtout par l'accomplissement ponctuel de toutes les cérémonies du culte, principalement par l'offrande de nombreux sacrifices. Ritualisme et servilisme sont les traits distinctifs des vieilles religions, comme des religions inférieures en général. Jésus, en nous révélant que Dieu est pur amour, qu'il veut être adoré en esprit et en vérité, qu'il veut l'être par une vie conforme à sa volonté et consacrée à son service, ainsi qu'au service des frères, en prêchant l'amour paternel de Dieu, qui produit dans tout cœur sensible l'amour filial et la charité fraternelle, qui est capable de transformer le cœur naturel et égoïste de l'homme en un cœur nouveau, — Jésus a, de cette façon, réellement ouvert une ère nouvelle. Si la *palingénésie*, la transformation du monde extérieur, qu'il a prédite[2], n'a pas eu lieu, il a posé la base d'une transformation ou d'un renouvellement autrement important, la régénération du monde moral.

Conclusion.

Si maintenant nous jetons encore un rapide coup d'œil rétrospectif sur le chemin parcouru, pour en tirer une dernière conclusion générale, il faut remarquer tout d'abord que la religion évangélique ne nous apparaît dans toute sa pureté que dans la vie ou la personne de Jésus, tandis que, dans son enseignement, l'influence du judaïsme se fait visiblement sentir. Nous avons montré cette influence dans le domaine messianique et eschatologique. Si nous n'avions pas

1) *Eccl.*, XII, 15.
2) *Matth.*, XIX, 28.

craint d'être entraîné trop loin, nous aurions pu la constater également dans les vues de Jésus sur la sanction de la loi morale ou la rémunération des actions humaines : la promesse de récompenses célestes et la menace de châtiments éternels y jouent en effet un grand rôle. Sous ce rapport aussi, Jésus fut très conservateur, au point de vue formel, très respectueux des opinions ambiantes, nullement porté à rompre avec le passé. Il n'était d'ailleurs pas un homme d'école, un théoricien ou un logicien, habitué à poser des principes abstraits et à en tirer toutes les conséquences. Dans sa prédication, il se plaçait uniquement sur le terrain pratique, ne visant qu'à l'édification des âmes. Il ne sentait pas non plus le besoin de systématiser ses idées et d'en faire un tout parfaitement arrondi. Pour nous assurer que la religion de Jésus constitue au fond un ensemble harmonieux et qu'elle est en même temps d'une incomparable supériorité, il faut la contempler réalisée dans sa vie même. Nous croyons donc qu'il faut distinguer, non seulement entre les éléments juifs et les éléments vraiment évangéliques de la prédication de Jésus, mais encore entre son enseignement et sa personne. Dans celui-là, on n'a pas de peine à découvrir des traits de valeur secondaire, provenant du temps et du milieu où Jésus a vécu, tandis que celle-ci est vraiment idéale. Aussi la plus belle illustration, ainsi que le meilleur commentaire, des principes fondamentaux de l'évangile, c'est la vie de Jésus. Là nous voyons que la foi à l'amour paternel de Dieu a produit dans l'âme de Jésus l'amour parfait de Dieu et des hommes, qui a inspiré toute sa vie d'abnégation et de dévouement. Cette foi l'a rendu victorieux de toutes les tentations. Elle l'a porté à repousser toutes les suggestions de Satan et à mettre tous ses dons au service de Dieu, au lieu de les employer pour sa satisfaction personnelle. Elle lui a inspiré sa compassion intarissable pour tous les malheureux. L'amour paternel de Dieu était pour lui un bien si précieux qu'il renonçait à tous les autres biens. C'était là son appui et sa consolation, quand tout à coup la mort tragique se dressa devant lui. La confiance

dans l'amour paternel de Dieu lui permit de dire, en Gethsémané, avec une soumission filiale parfaite : « Que ta volonté, ô Dieu, soit faite, et non point la mienne! » C'est elle qui lui donna sa paix intérieure inaltérable, sa sécurité à toute épreuve, sa pleine et entière possession de soi-même, son calme viril dans les moments les plus sombres, quand il était seul et abandonné de tout le monde. Avant saint Paul, il y puisa la certitude que toutes choses concourent ensemble au bien de ceux qui aiment Dieu. Absolument sûr de l'amour et de l'approbation de Dieu, il resta plein d'espérance en face de sa mort et du triomphe de ses ennemis. Il était persuadé que lui et sa cause sortiraient victorieux de la catastrophe. Toute la vie de Jésus, jusqu'à son dernier souffle, est dominée par une grande espérance, dont la foi à l'amour de Dieu était la source. Et ce qui rehausse la valeur de cette vie admirable, c'est que Jésus ne la présente jamais comme méritoire ou pouvant prétendre à la moindre récompense. Il était en effet humble de cœur[1]. Il éprouvait la plus vive antipathie pour les pharisiens, qui faisaient parade de leur piété devant les hommes et devant Dieu, en vue des récompenses qu'ils attendaient[2]. Il se laissait donc uniquement guider, dans sa conduite, par l'amour de Dieu et des hommes, par le désir de glorifier l'un et de servir les autres, de leur procurer le salut. Et c'est parce que toute sa conduite lui fut exclusivement inspirée par les sentiments les plus nobles, que le messianisme eschatologique ne put altérer en rien la pureté de sa vie religieuse et morale.

Si Jésus n'a pas été un théoricien et un logicien, s'il n'a pas brillé par la systématisation de ses idées, mais d'autant plus par sa vie exemplaire, les théoriciens sont venus après lui. Le premier de tous et l'un des plus grands, fut l'apôtre Paul. Celui-ci, disciple des rabbins, homme d'école et dialecticien consommé, comprit fort bien que Jésus avait ouvert

1) *Matth.*, XI, 29. Comp. VII, 21; XII, 32; *Marc*, III, 35 et parall.; *Luc*, VI, 46; XII, 10.

2) *Matth.*, VI, 1-6, 16-18; *Luc*, XVIII, 9-14.

un monde nouveau à la pensée religieuse. Il fit même les plus louables efforts pour dégager les principes fondamentaux de l'évangile de l'alliage judaïque qui y est mêlé. A-t-il réussi dans cette grande et noble entreprise et est-il resté tout à fait fidèle à la pensée du Maître? Nous ne voulons pas l'examiner ici. Mais cette tentative, qui a du reste été imitée par d'autres penseurs de l'Église primitive, comme le prouvent le mieux les écrits johanniques du Nouveau Testament, nous autorise de toute façon à suivre cette même voie.

Voici un autre fait intéressant qui mérite d'être signalé. Dans l'Église apostolique, on laissa tomber la notion du royaume de Dieu, qui joue un si grand rôle dans l'enseignement de Jésus, pour faire de sa personne le centre de gravité de la piété chrétienne. L'a-t-on fait de la bonne manière? Ne s'est-on pas trop engagé, à ce sujet, dans le domaine de la spéculation et de la métaphysique, contrairement à l'exemple de Jésus, qui s'est toujours tenu à distance de ce domaine? Nous n'avons pas non plus à le rechercher ici. Mais en tout cas le précédent fourni par l'Église primitive permet de faire de la personne de Jésus la pierre angulaire de l'édifice chrétien. La religion évangélique, qui s'en dégage sous la forme la plus parfaite, offre en outre cet autre grand avantage qu'elle ne se présente pas comme une théorie abstraite, mais d'une façon vivante, concrète et populaire, qui en rehausse le prix et l'influence sur les âmes. Et si l'on veut reprendre la notion du royaume de Dieu et la mettre d'accord avec nos conceptions modernes, la voie la plus saine sera de lui donner comme base la personne historique de Jésus, sa vie religieuse et morale vraiment idéale et exemplaire. Procéder ainsi, c'est se rapprocher de l'école de Ritschl, qui a surtout fait consister le royaume de Dieu dans l'influence de la vie chrétienne sur le monde. Mais du point de vue historique, il faut convenir que c'est là une notion moderne du royaume de Dieu, différant de celle que Jésus a exposée. On peut dire que cette nouvelle notion est conforme

à l'esprit du Maître. Et voilà pourquoi on sera d'autant plus autorisé à la formuler. Mais si elle concorde avec l'esprit de l'évangile, elle diffère de sa lettre.

Depuis les temps apostoliques jusqu'à ce jour, la notion du royaume de Dieu a été complètement reléguée à l'arrière-plan, dans la doctrine chrétienne, et remplacée par la christologie. De nos jours seulement, le contraire a de nouveau été tenté, surtout par Ritschl [1]. Mais ce théologien a méconnu le caractère eschatologique donné par Jésus à cette notion. Il a identifié le royaume de Dieu avec l'ensemble des chrétiens et leur action dans le monde [2]. Ce point de vue a été le plus complètement exposé par M. Wendt [3]. Mais il n'est pas conforme à celui de Jésus, comme cela ressort du chapitre II de ce travail. Il est certes naturel et légitime que, de nos jours, où l'on a une conception tout autre du monde que dans l'antiquité, où l'on croit généralement à la fixité des lois de la nature, on sente le besoin de se faire une nouvelle conception du royaume de Dieu. L'angélologie, la démonologie et le miracle n'ayant plus le même rôle dans la pensée moderne que dans celle des anciens, une telle transformation s'impose. Si Ritschl et beaucoup d'autres, avant et après lui, ont fait du royaume de Dieu un développement organique, dont le facteur principal est la fidélité chrétienne, ils se sont peut-être engagés dans une voie excellente pour concilier les idées modernes sur le monde et sur l'homme avec les principes évangéliques. Déjà dans le Nouveau Testament, on peut trouver des points d'appui pour une évolution pareille. Ainsi l'apôtre Paul a dit que le royaume de Dieu ne consiste pas dans le manger ou le boire, mais dans la justice, dans la paix et dans la joie par le Saint-Esprit [4]. Le quatrième évangile, de son côté, a substitué à la notion du royaume de Dieu celle de la vie éternelle et enseigné que le vrai croyant possède

1) Köstlin, *Theologische Studien u. Kritiken*, 1892, p. 401-411, 463 ss.

2) Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung u. Versöhnung*, 2e éd., p. 26-41; le même, *Unterricht in der chrislichen Lehre*, 2e éd., § 5-10, 47, 56 s.

3) Wendt, *Die Lehre Jesu*, II, p. 130 ss., 293, ss.

4) *Rom.*, XVI, 17. Comp. I *Cor.*, IV, 20; Issel, *ouv. cité*, p. 143 ss.

cette vie, le bien suprême du royaume, dès maintenant. Ces tentatives des temps apostoliques et celles de nos jours, qui remplacent la conception eschatologique du royaume de Dieu par celle d'un salut présent, peuvent avoir de très grands mérites. Mais l'historien impartial est obligé de reconnaître qu'elles diffèrent beaucoup de la vraie pensée de Jésus.

Nous sommes persuadé que l'histoire des religions, qui a pris un si grand essor dans la seconde moitié de ce siècle finissant et qui est appelée à exercer une puissante influence sur les générations futures, qui montrera, par une nouvelle méthode, l'importance de la religion pour la vie des peuples et des individus, et corrigera les résultats fâcheux de l'étude trop exclusive des sciences naturelles, dont souffre la génération actuelle, nous sommes persuadé que cette histoire contribuera beaucoup à mettre en lumière la grandeur religieuse et morale de Jésus, parce qu'elle fournira la preuve que les principes fondamentaux de l'évangile répondent aux aspirations religieuses de toute l'humanité. Bien que cette discipline ne soit encore qu'à ses débuts, elle a déjà fait voir que l'évolution religieuse de la race humaine est soumise à certaines lois qui sont partout les mêmes. Partout la religion est d'abord fétichiste et ritualiste : elle anime et divinise les objets, les phénomènes ou les forces de la nature, et fait consister le culte dans une foule de pratiques ayant pour but d'apaiser les dieux ou de mériter leurs faveurs. Mais peu à peu, à mesure que la vie morale de l'homme se développe et qu'il en saisit la valeur supérieure, il attribue à la Divinité un caractère éthique et reconnaît que celle-ci doit exiger des fidèles une vie vraiment morale, pour lui plaire et obtenir ses bénédictions. Chez tous les peuples dont on peut suivre l'histoire religieuse pendant une assez longue période, on constate une évolution de ce genre. Or Jésus, plus que tout autre réformateur, a imprimé à la religion un caractère foncièrement éthique et posé par là la clef de voûte de l'édifice religieux de l'humanité.

On a souvent cherché à contester l'originalité et la gran-

deur de Jésus, en montrant que les principes fondamentaux de son évangile ne sont qu'une reproduction de préceptes enseignés avant lui. Quant à nous, tout en croyant à la grandeur incomparable de Jésus, nous n'en sommes pas moins persuadé que ces principes sont déjà contenus en germe ou explicitement, non seulement dans l'Ancien Testament ou dans d'autres écrits juifs, mais même dans la plupart des autres grandes religions historiques, comme on le verra de plus en plus, à mesure qu'on étudiera celles-ci. Ce n'est pas avant tout dans l'originalité de sa prédication qu'il faut chercher ou placer la grandeur de Jésus, mais bien plus dans ce qu'il a été lui-même et dans le fait que l'essence de son évangile, tel qu'il ressort, non seulement de son enseignement, mais encore et surtout de sa vie, répond le mieux aux aspirations les plus élevées de l'humanité entière. Si de tout temps la théologie chrétienne s'est appliquée à démontrer que Jésus a réalisé les prophéties de l'Ancien Testament, nous pensons qu'il a réalisé beaucoup plus que cela, qu'il a accompli les vœux et les espérances de toutes les âmes vraiment religieuses de tous les temps, et qu'il est positivement le « désiré des nations ». Il est impossible de concevoir une religion plus pure que la sienne, considérée dans son essence. On a pu la défigurer, mais non la dépasser; on ne la dépassera jamais, parce qu'elle a atteint l'idéal. L'histoire des religions devra contribuer à la dégager de tous les éléments étrangers, afin qu'elle apparaisse, aux yeux de tout le monde, dans sa grandeur et sa pureté typiques. Quand ce but sera atteint, toutes les autres religions s'effaceront devant elle ou se confondront avec elle. Alors le vœu attribué à Jésus se réalisera, savoir que finalement il n'y aura qu'un seul berger et un seul troupeau sur toute la surface de la terre. Alors aussi le royaume de Dieu sera établi ici-bas, autrement sans doute que le Maître ne l'avait espéré, mais cependant en pleine conformité avec sa pensée la plus intime. Et lui-même sera nécessairement le roi de ce royaume spirituel.

C. PIEPENBRING.

LES PREMIERS TÉMOIGNAGES

DE L'INTRODUCTION DU CHRISTIANISME

EN RUSSIE

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions, en séance de section, le 5 septembre 1900.

On attribue en général la conversion des Russes au christianisme à l'influence d'Olga, qui étant allée à Constantinople y reçut le baptême (953) et dont l'exemple fut suivi trente ans après par son petit-fils Valdimir, ses boïars et tout le peuple de Kiev (988). Or c'est là une vue très sommaire et insuffisante de la question. Bien avant cette date, Grecs et Russes étaient en relations commerciales et politiques étroites, par suite de l'enchevêtrement de leurs territoires.

D'une part, l'empire byzantin possédait sur la côte nord de la Mer Noire plusieurs colonies florissantes : Odessos, sur le liman du Boug, Istrian et Issiakon, sur la rade actuelle d'Odessa ; Olbia à l'embouchure du Dniepr ; ainsi que les îles de Saint-Grégoire et de Saint-Eleutherios, où faisaient escale les bateaux marchands qui remontaient ce fleuve ; Tyras, aux bouches du Dniestr. D'autres cités grecques faisaient partie de la province ou *thêma* de Khersonèse Taurique, par exemple Théodosie (Kaffa), Panticapeïa (Kertch), Soudak (Savroj), et enfin Kherson, le chef-lieu de la province[1]. Cette dernière, dont on a trouvé l'emplacement

1) J'ai vu au Musée historique de Moscou des vases, monnaies et ustensiles grecs provenant des fouilles faites à Olbia ou Olbiopolis Pantikapeia Kherson.

près du Sevastopol actuel, et qui était une place-forte, était une enclave d'importance capitale au milieu de l'empire khazare. Toutes ces colonies faisaient le commerce avec les Khazares, les Tauro-Scythes du Palus-Méotide, les Petchénègues et, par delà ces derniers, avec les Slaves de Kiev et de Novgorod. Kerson eut dès le VII[e] siècle un évêque qui portait le titre d'évêque de Kherson et Tauride, et il est très probable qu'il envoya des missionnaires chez les païens du voisinage[1].

A leur tour les Slaves, dès la fin du V[e] siècle, avaient envahi l'empire grec, à la suite des Goths. Ils occupaient une partie de la vallée du Danube et toute la Hongrie et la Bohême actuelle, sous le nom de *Smolènes*, de *Serbes* et de *Moraves* et, vers le Sud, s'avançaient par l'Illyrie, le long des rives de l'Adriatique, sous le nom de *Croates* et *Dalmates*, jusqu'à l'extrémité du Péloponnèse, auquel ils donnèrent le nom de Morée[2]. Ils avaient aussi par delà les Petchénègues et les Khazares, qui occupaient tout le sud de la Russie actuelle, percé jusqu'à la Mer Noire et formé, sous le nom de *Tauro-Scythes*, plusieurs campements autour de la Khersonèse Taurique. Ce qui a fait dire à M. Rambaud, qu'après la prise de Pereiaslav, capitale de l'empire bulgare, par Sviatoslav (964-982), l'empire grec avait connu le danger de voir se fonder aux portes de Byzance un grand empire slave.

Entre deux peuples, qui avaient tant de points de contact, les relations s'étaient vite établies; elles furent d'abord commerciales et pacifiques. Dès le début du IX[e] siècle on voit les marchands russes descendant le Dniepr, par Smolensk, Lioubitch, Tchernigoff et Kiev, passant les cataractes et allant vendre les cuirs et fourrures, de la cire, du miel et des esclaves sur les marchés des colonies grecques ci-dessus nommées; quelques-uns même allaient jusqu'à Tsargrad

1) V. Éloge de saint Jean Chrysostôme, par Théodoret (de Cyrrhes) et Actes du Concile quinisexte (692). Ces derniers ont été signés par : Georges, évêque de Kherson et Tauride.

2) Morée est un nom slave qui signifie *Mer*.

(Constantinople). Ils rapportaient en Russie des métaux travaillés, des armes, des vases décorés, des étoffes de soie ou de brocart, des vins de Grèce[1]. Mais, au xe siècle, attirés par les riches productions des contrées Danubiennes, les Russes conduits par des chefs Varègues, envahissent l'empire byzantin. De là, des alternatives de guerre et de paix, d'incursions armées et de négociations, à la faveur desquelles ces païens apprirent à connaître le christianisme.

Telles étant les relations des deux peuples, je voudrais rechercher quelles ont été les origines du christianisme en Russie en suivant la méthode régressive. Partant du traité conclu par Igor avec l'empereur Romain Lécapène (944) comme base certaine, je consulterai tour à tour les documents historiques, les légendes, qui les ont précédés et tâcherai de remonter en arrière jusqu'à la source.



LES DOCUMENTS

« Notre grand prince Igor, disent les ambassadeurs et marchands russes envoyés à Constantinople[2], ses princes boïars et tous les peuples de la Russie, nous ont envoyés à Romain Constantin et à Étienne, empereurs de la Grèce, pour lier amitié avec ces empereurs, tous leurs officiers et avec tout le peuple Grec, tant que le soleil brillera! S'il en est du côté des Russes, qui cherchent à troubler cette amitié, que ceux qui ont reçu le baptême soient punis par le Dieu tout-puissant et condamnés à la perdition dans cette vie et dans l'autre. — S'il en est de non baptisés, qu'ils ne reçoivent secours ni de Dieu ni de Peroun. Qu'ils ne soient pas protégés par leurs armes, mais qu'ils soient esclaves durant tout le siècle à venir ! »

Et vers la fin, il est écrit : « Nous donc Russes chrétiens

1) Constantin Porphyrogénète, *Liber de administratione Imperii*, cap. XXX et suiv.

2) Chronique de Nestor, ch. XXVII, éd. Léger, p. 36.

nous jurons en la chapelle de Saint-Elie dans *l'Eglise d'assemblée*, sur la croix sainte, d'observer tout ce qui est écrit sur cette feuille, et les Russes païens jureront par leurs boucliers, leurs épées nues. Si quelqu'un manque à ce serment, qu'il soit maudit de Dieu et de Peroun. »

On n'a jamais élevé aucun doute sur l'authenticité du texte de ce traité, inséré dans la Chronique, dite de Nestor. Remarquez que, chaque fois qu'il est question des Varègues de Kiev, ils sont distingués en deux catégories : ceux qui sont baptisés, c'est-à-dire chrétiens, et ceux qui ne l'étant pas, sont encore païens. Si ces derniers sont les plus nombreux, il semble que la minorité chrétienne ait eu la prépondérance politique, car ils sont nommés les premiers et sur un pied d'égalité avec la majorité. M. le professeur Goloubinsky dans son *Histoire de l'Église russe* (tome I), a même cru pouvoir conclure de ce fait que c'était le parti chrétien qui avait en main la direction des affaires politiques et qu'Igor lui-même était chrétien, du moins en secret. Pour notre part, nous n'osons suivre le savant historien russe jusque-là ; mais nous admettons volontiers que les Russes chrétiens formaient déjà un parti nombreux, ayant de l'influence à la Cour du prince Igor et qu'ils possédaient une église à Kiev[1].

Que parmi ces Varègues il y en eût un certain nombre qui avaient été naguère au service des empereurs de Byzance et qui, là-bas, s'étaient convertis et avaient reçu le baptême, cela nous semble infiniment probable[2].

Le traité d'Igor n'était pas le premier : trente ans auparavant (911) à la suite d'une expédition victorieuse du grand prince Oleg qui avait amené 2.000 barques varègues jusque sous les murs de Byzance, Léon VI dut acheter la paix au prix d'un tribut onéreux. Il est dit, dans le traité, à la suite de

1) Cette église est appelée dans le traité d'Igor *sbornyi tserkov*, ce qui signifie « église d'assemblée », sorte de pléonasme pour mieux expliquer le terme tserkov qui était nouveau alors.

2) V. Constantin Porphyrogénète, *De cæremon. aulæ Byzant.*, II, 15, p. 57. Οἱ λοιποὶ πλοΐμων καὶ οἱ περισσὸι τῶν Ταλματζίων (Dalmates), καὶ οἱ βαπτισμένοι Ῥῶς, μετὰ φλαμούλων, βαστάζοντες σκουτάρια.

l'énoncé des conditions de la paix : « Les empereurs grecs ayant conclu la paix avec Oleg, se lièrent par un serment : ils baisèrent la croix, puis invitèrent Oleg et les siens à jurer. Ceux-ci, suivant l'usage russe, jurèrent sur leurs épées par Peroun leur dieu et par Volos, dieu des troupeaux. » Il s'ensuit, qu'à cette époque, la majorité du peuple russe était encore païenne.

Ce traité fut confirmé l'année suivante (912). Quand les ambassadeurs du grand prince russe vinrent à cet effet à Constantinople, on leur montra les belles églises et les trésors du palais impérial. C'était sans doute, de la part des officiers de l'empereur, moins pour leur inculquer la foi chrétienne que pour les éblouir par la vue des splendeurs de la capitale. Est-ce à ce voyage ou à une mission un peu antérieure que se rapporte le curieux récit, conservé dans le ms. 4432 de la Bibliothèque Nationale (fonds Colbert)[1]? Nous ne pouvons préciser; mais le document grec nous paraît digne d'être cité, parce qu'il reflète naïvement l'impression faite par Byzance sur ces barbares.

« L'empereur les accueillit avec joie (les envoyés du prince russe, vers 911-912) et leur adjoignit des guides instruits et éminents, pour leur montrer les beautés de la capitale et qui fussent en état de comprendre leurs questions et d'y répondre. Ceux-ci, après les avoir promenés par la ville, les menèrent à la cathédrale de Sainte-Sophie. C'était justement le jour d'une fête de la Vierge. Les Russes en voyant tout ce peuple à genoux, dans ce temple magnifique, décoré de marbre polychrôme, d'or et de pierreries, en regardant les processions des prêtres munis de lanternes et de cierges, en entendant les chœurs antiphoniques furent, émerveillés. Mais une des pompes du culte grec leur parut surnaturelle. « Nous vîmes, dit le chroniqueur, des jeunes gens pourvus d'ailes, et revêtus d'un vêtement brillant et extraordinaire, qui sem-

1) Comp. *Chron. byzant.*, éd de Bonn ; Constantin Porphyrogénète, *De administrat. Imperii*, cap. XXXVI. *De paganis qui Narentani appellantur.*

blaient voler dans l'espace en chantant : *Sanctus! Sanctus! Sanctus!* Intrigués par ce spectacle éblouissant, les Russes interrogèrent leurs guides qui leur firent cette réponse : Ignorants que vous êtes des mystères du culte chrétien, vous ne savez sans doute pas que les anges eux-mêmes descendent du ciel pour célébrer l'office avec nos prêtres? — Ce que vous dites là, repartirent les barbares, nous paraît manifeste et nous n'avons pas besoin d'autres preuves. Laissez-nous donc partir, pour rapporter à notre Prince tout ce que nous avons vu ».

Sous le règne de Léon VI le Philosophe (886-912) la Russie fut classée sous le n° 60 dans la liste des éparchies soumises au patriarche de Constantinople.

Basile I, le Macédonien, son prédécesseur (867-886) avait amené les Russes à conclure une trêve, puis une alliance, et enfin à recevoir *un évêque*. C'est ici que se place le récit, fait par l'impérial historien Constantin Porphyrogénète, de l'arrivée de cet évêque, Athanase, dans la capitale des Russes, à Kiev. A peine fut-il arrivé, que le grand prince convoqua ses boïars pour entendre le prêtre grec. « Le saint homme, dit-il, ouvrit l'Évangile et se mit à leur parler du Sauveur, de ses miracles, des prodiges accomplis par Dieu sous l'ancienne et la nouvelle alliance. Les Russes, frappés de cette prédication, lui dirent : Si nous n'assistons à un prodige semblable à celui qui arriva aux trois jeunes hommes de la fournaise, nous ne croirons pas. Athanase prit alors un Évangile, le jeta dans un brasier, et puis l'en retira intact. »

Outre la difficulté d'admettre un tel miracle, nous ferons remarquer que le récit manque dans la plus ancienne histoire russe, la Chronique dite de Nestor. Nous sommes donc enclins avec le professeur Goloubinsky, à reléguer le fait dans le domaine de la légende; tout en admettant comme très probable, que les Varègues de Kiev ayant entendu parler du succès de la prédication de Cyrille et de Méthode, chez leurs voisins les Slaves de Moravie (863-867), reçurent avec faveur des prêtres chrétiens à Kiev. De là, la mention d'une éparchie russe, sous le règne de Léon VI.

Mais voici un document plus ancien, car il date de la fin du règne de Michel III (856-867). C'est l'épître que Photius, patriarche de Constantinople, adressa aux archevêques d'Orient, à propos de ses premiers différends avec le siège de Rome en 863[1]. « Nous avons, dit-il, de grandes espérances. La plénitude *des Bulgares*, récemment catéchisés et baptisés, a adopté la foi qui nous a été transmise. Non seulement ce peuple a échangé sa première impiété contre la foi chrétienne ; mais encore *le peuple Russe*, qui était auparavant assez mal famé et qui dépassait tous les autres en fait de cruautés et de meurtres et avait même asservi ceux des sujets de l'Empire romain qui habitaient auprès d'eux, a échangé le dogme grec (païen) et athée dans lequel ils étaient retenus contre la religion pure et sans falsification (ἀκίβδηλος) des chrétiens. Au lieu des pillages et des expéditions audacieuses auxquels ils se livraient naguère, ils se montrent maintenant dociles, hospitaliers et affectueux envers nous. Bien plus, leur zèle pour notre foi s'est enflammé à tel point que Paul (s'il le voyait) s'écrierait de nouveau : Béni soit Dieu aussi de ce qu'ils ont reçu un évêque et pasteur, et qu'ils observent les pratiques de la religion chrétienne avec beaucoup de soin et de zèle. » Ce témoignage nous paraît capital et n'a pas été jusqu'ici mis en relief.

Ainsi, nous avons rétabli, pour ainsi dire, une chaîne de faits certains, concernant le Christianisme en Russie de 863 à 944 et dont les anneaux sont, dans l'ordre chronologique : l'encyclique de Photius (863) le traité de 875 et la création d'une éparchie grecque en Russie (886-900), le traité d'Oleg et la visite des quatre ambassadeurs russes à Byzance (911-912); enfin, le traité d'Igor (944). Y aurait-il moyen de remonter encore plus haut? Nous allons, à cet effet, consulter les légendes.

1) Φωτίου Ἐπιστολαί. Londini, 1651.

II

LES LÉGENDES

Théodoret, évêque de Cyrrhes (en 458) rapporte que saint Jean Chrysostôme, ayant appris que les Scythes au delà du Tanaïs désiraient entendre la parole du salut, leur envoya des missionnaires. « Un autre trait de ressemblance que tu as avec les Apôtres, lui écrit Théodoret, c'est que le premier, tu as dressé des autels chez les Scythes nomades. Celui qui ne descendait jamais de cheval a appris à fléchir les genoux et à se prosterner à terre. Celui que ne pouvaient fléchir les larmes des captifs sait maintenant pleurer ses péchés ». L'œuvre de saint Jean Chrysostôme fut sans doute continuée par les évêques grecs qui furent établis dès le VIIe siècle à Kherson et peu après à Sougdaïa, Théodosia, etc.

Mais, cette mission ne paraît pas avoir jeté des racines profondes chez ces Tauro-Scythes à demi barbares, témoin les événements rapportés par deux légendes qui nous ont été conservées par les hagiographes de l'Église grecque; celle de saint Étienne, archevêque de Soudak et celle de saint Georges, évêque d'Amastris.

Soudak, aujourd'hui Souroje, est une petite ville de la province de Tauride, sur la côte S.-E. de Crimée ; là était la colonie grecque de Sougdaïa, qui était une des cités les plus commerçantes de la Mer Noire et qui eut de très bonne heure un évêché. Étienne, titulaire du siège, mourut en odeur de sainteté et fut enseveli dans l'église cathédrale (790). Peu d'années après, sans doute au début du IXe siècle, les Grecs virent arriver un certain Branliv, prince des Russes de Novgorod qui après avoir conquis Kerson et toute la côte jusqu'à Panticapée (Kertch) mit le siège devant Sougdaïa : il la prit d'assaut au bout de dix jours et, le sabre dégaîné, il entra dans la ville et pénétra jusque dans l'église Sainte-Sophie. Là était le tombeau de saint Étienne, dans lequel on avait enfermé un manteau du

tsar, des colliers de perles, des pierres précieuses et beaucoup de vases d'or. Le vainqueur païen fit ouvrir la sépulture de l'évêque, mais, au moment où il allait porter une main sacrilège sur ces trésors, il fut saisi de violentes douleurs, son visage se convulsionna, sa bouche vomit de l'écume. Il dut se mettre au lit et, sous le coup de ce mal soudain, il se repentit de son action. « Il y a là, se dit-il, un grand homme et un saint. C'est lui qui m'a frappé de cette convulsion et je me sens près de rendre l'âme. »

Puis il fit appeler ses boïars et leur ordonna de rendre tout le butin qu'ils avaient pris dans leur campagne et de le porter au tombeau de l'évêque. Ainsi fut fait.

Aussitôt, saint Étienne apparut à Branliv et lui dit : « Si tu ne te fais pas baptiser dans mon église, sache que tu ne retourneras pas dans ton pays et ne sortiras pas vivant d'ici. »

Alors le prince dit en gémissant : « Faites venir un prêtre chrétien pour qu'il me baptise. Et nous verrons si, après avoir reçu le baptême, je me relèverai de ce lit et si mon visage reprendra sa forme première ». Philarète, l'évêque successeur de saint Étienne, rendit visite au prince et après avoir prononcé une prière le baptisa. Les boïars se firent aussi administrer le sacrement.

Cependant le prince ne guérissait pas. Alors les prêtres lui donnèrent ce conseil : « Promets à Dieu que tu rendras tous les captifs, hommes, femmes, enfants, que tu as pris de Kherson à Panticapée. »

Branliv donna l'ordre de les libérer ; et alors seulement il recouvra la santé et, après avoir fait de riches présents à l'église et à saint Étienne, il quitta Soudak, en témoignant de son respect pour les bourgeois et les prêtres.

Il y a plusieurs objections à faire à ce récit : 1° avant l'arrivée des Varègues, les Novgorodiens s'appelaient Slaves et non pas Russes ; 2° avant l'arrivée de Rurik et ses frères, aucun document ne mentionne d'invasion des Slaves sur les rivages de la Mer Noire qui étaient d'ailleurs fortement occupés par les Khazares.

Mais ce nom de Russes de Novgorod peut avoir été interpolé par un copiste postérieur, à la place du mot Slave ; et le fond du récit n'a rien que de vraisemblable, si on attribue l'invasion aux Tauro-Scythes, proches parents des Russes, qui campaient auprès du Palus-Méotide (mer d'Azof). Ce sont les mêmes Slaves qui, peu après, firent une expédition contre Amastris.

Amastris était une ancienne colonie grecque, fondée dans une petite péninsule de la Paphlagonie, sur la côte méridionale de la Mer Noire.

D'après un ménologe grec[1], sous le règne de Michel III et de Théodora, la nation barbare des Russes (τῶν Ῥῶς), s'étant emparée de la ville, en 842, se mit à fouiller le tombeau de saint Georges, ancien évêque de la ville (mort en 806). Mais, à peine avaient-ils commencé, que leurs mains et leurs pieds se détachèrent d'eux. Le général interrogea un captif chrétien. « Pourquoi cela? Est-ce que nous aussi nous n'offrons pas tous les jours des sacrifices? »

Il mit alors les chrétiens en liberté et les chargea d'apaiser le courroux de Dieu et de son saint, après quoi, il conclut un traité avec les chrétiens.

Si nous rapprochons ces deux légendes du ɪxᵉ siècle du fait mentionné par l'encyclique de Photius et de la mission contemporaine de Cyrille et Méthode, dans des pays slaves voisins, nous conclurons qu'il y a un noyau de vérité dans ces récits et qu'il y eut très probablement un certain nombre de Tauro-Scythes voisins de la Khersonèse Tauride et des Varègues (de Kiev et Novgorod), qui dès le milieu du ɪxᵉ siècle s'étaient convertis à la foi chrétienne.

Ce qui nous confirme dans notre hypothèse c'est que le professeur Goloubinsky est arrivé par une autre voie à une conclusion analogue. Il « est très possible, dit-il, que les premiers chrétiens parmi les Varègues parurent dès le temps de Rurik et d'Oleg (862-900) et furent contemporains d'Askold

1) *Acta Sanctorum*, 2 février 842.

et de Dir. De leur patrie c'est-à-dire de Normannie on allait depuis longtemps au service à Constantinople. On peut supposer avec toute vraisemblance que ces soldats mercenaires commencèrent à embrasser le christianisme avant le milieu du IXe siècle. Mais parmi les membres de la droujina de Rurik il pouvait y avoir des gens qui avaient servi jadis à Byzance et, parmi eux, quelques-uns qui fussent chrétiens. De même, après Rurik, de tels Varègues baptisés purent venir de Constantinople en Russie, au temps d'Askold, Dir et Oleg[1] ».

Arrivé au terme de notre étude, nous sommes, je pense, autorisé à en tirer les conclusions suivantes :

I. Le christianisme byzantin a été porté aux Russes *certainement* un siècle avant la visite d'Olga à Constantinople c'est-à-dire en 853 et peut-être même dans la première moitié du IXe siècle.

II. Il a pénétré par trois ou quatre voies différentes: 1° par des missionnaires, envoyés par les évêques de Kherson, de Sougdaïa, de Panticapéia, etc.; 2° par des marchands de Novgorod ou de Kiev, venus en bateau par le Dnieper, dans ces colonies et jusqu'à Byzance; 3° par des soldats varègues, ayant servi dans la garde des Empereurs grecs et retournés dans leur pays; 4° peut-être même par des Moraves et des Bulgares, convertis par Cyrille et Méthode ou leurs disciples (fin du IXe siècle).

III. La première église chrétienne de Russie fut fondée à Kiev, à l'aide d'un évêque et de prêtres byzantins et cette église devint le centre de la première éparchie russe (886-900). Il s'y trouvait une chapelle consacrée à Saint-Élie, au faubourg des Khazares.

L'Église russe a gardé longtemps l'empreinte de l'influence byzantine et morave. Les sacrements et les premiers prêtres, les rites et les premiers architectes lui vinrent de Byzance, ainsi que les règles de la vie ascétique. Les Saintes

1) Goloubinsky, *Histoire de l'Église russe*, tome I, p. 55.

Écritures, au contraire lui furent portées dans la version slavone et l'alphabet cyrillique, par des missionnaires moraves ou bulgares. Ainsi s'expliquent les deux courants, l'un ritualiste et monacal, l'autre plus spiritualiste et biblique qu'on peut y distinguer jusqu'à nos jours.

G. Bonet-Maury.

Y A-T-IL EU UN AVERROISME POPULAIRE

AU XIII[e] ET AU XIV[e] SIECLE ?

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 3 septembre 1900.

Il est aisé de se rendre compte, en étudiant l'hérésie des Amauriciens, de ce que pouvait devenir au Moyen-Age la pensée d'un philosophe, quelque abstraite qu'elle fût, lorsqu'elle était adoptée par un groupe d'hommes de culture ordinaire qui voulaient préciser sa portée morale et ses applications pratiques, en tirer une eschatologie et une politique, en faire, en un mot, la doctrine d'une secte nouvelle. L'exemple est assez intéressant pour que nous ayons la curiosité de rechercher s'il ne se représente pas de phénomènes analogues dans d'autres périodes de l'histoire de la philosophie médiévale.

Durant la fin du XIII[e] siècle et le commencement du XIV[e], l'Église ne cessa de lutter, par la parole et les écrits de ses docteurs, par les décrets de ses évêques, contre les progrès de la philosophie gréco-arabe, et, plus spécialement, contre l'Averroïsme. A voir les mesures prises par l'orthodoxie pour empêcher la diffusion de ces théories, ne peut-on supposer qu'à un moment, l'Église craignit de voir leur influence se répandre au delà du monde des écoles — et si elle éprouva une telle crainte, dans quelle mesure était-elle justifiée? L'Averroïsme est-il parvenu jusqu'à la foule ou même jusqu'à des isolés dépourvus de culture philosophique? Nous ne nous dissimulons pas la pauvreté et le médiocre intérêt de la documentation que nous avons réunie pour répondre à cette

question : de ces textes trop rares, nous voudrions cependant essayer de tirer, par un examen minutieux, quelques conclusions aussi précises que possible.

*
* *

Les censures prononcées par Guillaume d'Auvergne en 1240, par Étienne Tempier en 1269 et 1277 ne visaient que l'Averroïsme des maîtres de l'Université de Paris ou de leurs disciples immédiats. Si donc nous voulons nous représenter ce que pouvait être un Averroïsme populaire, nous devons consulter des documents d'une portée plus générale, les textes de législation ecclésiastique dans lesquels l'Averroïsme n'est plus censuré comme une erreur philosophique, mais est condamné comme une hérésie classée, au même titre que les doctrines cathares ou vaudoises. Il nous faut évidemment recourir au plus complet des codes de procédure inquisitoriale, au *Directorium Inquisitorum* de Nicolas Eymeric. Cet ouvrage contient, en effet, une énumération des « erreurs d'Averroès » dans la partie consacrée aux hérésies philosophiques (éd. Pegna, pars II, quaest. 4, p. 174) : le Commentateur y est placé immédiatement après Aristote et avant Algazel. M. Renan[1] a contesté à ce texte toute originalité : Eymeric, selon lui, n'aurait fait que reproduire littéralement le *De erroribus philosophorum* de Gilles de Rome. Quelque grande que soit l'autorité qui s'attache au nom de l'illustre historien, il me sera peut-être permis d'élever quelques objections à l'encontre de ce jugement. Sur les vingt-six propositions tirées du Commentaire d'Aristote qui ont été transformées par Eymeric en chefs d'accusation, dix seulement sont plus ou moins directement reproduites d'après Gilles de Rome. Sur les seize autres, six contiennent des références au Commentaire, et les dix qui en sont dépourvues ne nous

1. *Averroès*, p. 255.

semblent pas avoir le caractère de naïveté que Renan leur a prêté. Averroës n'est pas représenté par Eymeric comme l'apôtre de l'incrédulité, comme une sorte d'Antechrist philosophe : lorsqu'il l'accuse de nier la valeur des prières, des aumônes, des litanies, il ne dit pas que cette négation ait été brutale et injustifiée. « Averroès prétend que les œuvres sont *sub ordine naturae* »[1]; Eymeric reproduit l'argument de son adversaire avant de le réfuter en deux lignes. Enfin nous ne voyons pas qu'Eymeric ait reproché en quelque endroit à Averroès d'avoir placé le souverain bien dans la volupté. Quant aux traits qui ont caractérisé l'Averroïsme aux yeux de bien des hommes du moyen âge, l'incrédulité et le blasphème des trois imposteurs — plus exactement le doute systématique appliqué aux origines des religions — nous ne trouvons rien qui y corresponde dans le chapitre d'Eymeric.

Pourtant ce texte n'est pas complètement inutile au point de vue qui nous occupe. Nous pouvons en retenir un exemple déjà relevé par Renan et qui en constitue peut-être le principal intérêt. Je traduis le paragraphe 9 du chapitre en question : « Item il (Averroès) pose que l'intellect est un en nombre « pour tous les hommes. Cela se trouve dans le troisième livre « du *De Anima* ». Cette première phrase est presque textuellement copiée d'après le texte de Gilles de Rome, mais la remarque qui suit est d'Eymeric : « De là l'on peut inférer « que l'âme maudite de Judas est la même que l'âme sainte de « Pierre; ce qui est hérétique[2]. » C'est, parmi les articles qu'il a empruntés à Gilles de Rome, le seul qu'Eymeric ait fait suivre d'un commentaire; mais l'on voit très nettement qu'il a tenu à fournir un exemple concret et presque brutal du cas d'hérésie qui procédait du principe abstrait qu'il venait d'énoncer.

1. *L. cit.*, art. 26.
2. *L. cit.*, § 9.

*
* *

L'on peut, sans trop se hasarder, admettre qu'il existe une relation entre l'exemple donné par Nicolas Eymeric et un petit fait cité par le biographe de saint Thomas d'Aquin, Guillaume de Tocco, dans le chapitre qu'il consacre à la lutte de saint Thomas contre l'Averroïsme parisien[1]. Voici ce texte : « En même temps qu'il (S. Thomas) écrivait ces grands « ouvrages qui furent comme les bases de la foi chrétienne « posées sur les montagnes saintes et dans lesquels il réfutait « les hérésies antiques, il détruisait aussi, avec l'aide de la « révélation du Saint-Esprit, des hérésies qui étaient nées de « son temps. La plus grave d'entre elles était l'hérésie d'Aver- « roès qui prétendait que tous les hommes n'avaient qu'un « seul intellect. Cette erreur excusait les vices des méchants « et diminuait les vertus des saints ; car, s'il n'y avait pour tous « les hommes qu'un seul intellect, il n'existerait aucune diffé- « rence entre les hommes, partant, aucun degré dans les « mérites divers des uns ou des autres. Cette erreur exerça une « grande influence sur les esprits légers et gagna très rapide- « ment du terrain. C'est ainsi qu'un homme d'armes de Paris « (miles parisius) auquel on demandait s'il voulait confesser « ses péchés, répondit : « Si l'âme de saint Pierre est sauvée, « la mienne le sera aussi, car si nous possédons le même intel- « lect, nous aurons la même fin. » Ce texte ne donne aucune date à ce fait, mais le P. Mandonnet, dans son ouvrage sur *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au* XIIIe *siècle*, pense avec raison que le contexte autorise à le placer à l'époque du deuxième séjour de saint Thomas à Paris, c'est-à-dire postérieurement à 1257[2]. Aucun document contemporain ne fait mention de ce « miles parisius ». Nous ignorons malheureusement l'édition des œuvres de saint Thomas à laquelle Renan

1. *Vita S. Thomae Aquinatis*, cap. 19. *AA. SS. Boll. Martii*, t. I, p. 666, col. 1.
2. P. Mandonnet, *op. cit.*, p. CXVIII.

fait allusion lorsqu'il dit dans une note dépourvue de références : « Dans d'autres éditions, ce traité (*Contra Averroistas*) « est intitulé : *Contra quemdam Averroistam* ou ce qui est plus « singulier : *Contra quemdam militem in Golardia*[1] ». Ce dernier titre, malgré sa brièveté, constituerait un document précieux, car on pourrait le rapprocher des quelques lignes de Guillaume de Tocco que nous venons de citer. Il nous permettrait ainsi d'affirmer que saint Thomas a trouvé, en la personne du chevalier parisien, un adversaire digne d'être combattu à l'aide d'arguments empruntés au Stagirite lui-même, et non un hérétique sans culture qui aurait, comme le croit le Père Mandonnet, « conclu de la doctrine de l'intel- « lect unique, par une logique simpliste, à l'affranchissement « de toute obligation morale ». Le mot de *miles* ne désigne d'ailleurs pas forcément un homme d'armes ou tout au plus un chevalier. Cette qualification peut s'appliquer à différents fonctionnaires ou officiers royaux et par conséquent à des hommes ayant reçu une éducation universitaire déjà assez avancée. Les légistes de Philippe III ou de Philippe le Bel seront appelés des *milites legum*. Enfin le mot de Golardia qu'il faut lire évidemment Garlandia (comme le conjecturaient déjà Quétif et Echard et comme l'a démontré de façon définitive le P. Denifle[2]) et qui est employé par Guillaume de Tocco, dans le chapitre même qui nous occupe, pour dénoncer un des foyers de l'Averroïsme à Paris (« Scholares Golardiae »), désigne la célèbre rue du quartier des Écoles qui, située sur le terrain de l'ancien fief de Garlande, était occupée par une population strictement universitaire. Le « miles in Garlandia » peut donc avoir été un fonctionnaire civil aussi bien que militaire, habitué des écoles de la rue de Garlande et qui pouvait y avoir reçu directement les enseignements de quelque maître averroïste.

Une autre objection se présente : à vrai dire, elle est im-

1. Renan, *op. cit.*, p. 270, n° 2.
2. *Die Entstehung der Universitäten*, t. I, p. 667, n° 47.

plicitement contenue dans cette phrase du Père Mandonnet : On tirait de cette doctrine « l'affranchissement de toute obligation morale, tentative si souvent manifestée dans diverses sectes du Moyen-Age ». Il est hors de doute que la pensée du « miles parisius » eût pu être exprimée en termes presqu'identiques par un Amauricien du début du XIIIe siècle ou par un béghard du début du XIVe — et M. Jundt[1] n'hésite pas à le placer auprès des Vaudois panthéistes dont Étienne de Bourbon nous a conservé quelques-unes des doctrines. En effet, si pour Eymeric la doctrine de l'unité de l'intellect supprime toute notion de bien ou de mal, de récompense ou de châtiment, pour Guillaume de Tocco, elle est moins absolue et ne fait qu'abolir la « distancia meritorum ». Le chevalier parisien pouvait donner à son affirmation la forme du principe énoncé par les Amauriciens : « Unusquisque nostrum est Christus et Spiritus Sanctus[2] », ou celle-ci d'origine vaudoise : « Animæ bonæ sunt Spiritus Sancti[3] ». En fait, elle eût été peu différente de celle qui nous est rapportée par Guillaume de Tocco. Seule, l'expression d'*intellectus* donne à cette réponse un caractère scolastique; or, le mot d'intellectus peut aussi bien s'entendre de l'illumination divine telle que la comprenait la mystique des premiers frères du Libre-Esprit — et d'ailleurs nous ne pouvons sérieusement conclure de ce seul mot d'un seul texte à l'existence d'une discussion de l'Averroïsme dans le peuple au XIIIe siècle.

*
* *

Le second des textes que je désire étudier brièvement ici a été signalé par M. Lea dans son *Histoire de l'Inquisition*[4] comme dénotant l'apparition dans le midi de la France, au

1. *Hist. du panthéisme populaire*, p. 31.
2. Ces. d'Heisterbach, *Dial. Miraculorum*, l. V, c. 22.
3. Mart. et Durand, *Thes. Anecd.*, V, 1754.
4. *History of Inquisition*, t. II, pp. 108-109.

début du XIVe siècle, d'un Averroïsme grossier combiné avec certains éléments cathares. C'est le procès-verbal de l'interrogatoire subi par l'hérétique Limoux Noir devant l'Inquisition de Carcassonne en 1326[1]. M. Ch. Schmidt, dans son bel ouvrage sur la *Secte des Cathares ou Albigeois*, mentionne seulement le nom de Limoux Noir : « Le zèle de l'inquisiteur de cette dernière ville (Carcassonne) « amena la découverte d'une multitude d'hérétiques : plu- « sieurs furent brûlés, entre autres un parfait, Lenoir de « Saint-Papoul[2] ». Nous craindrions de simplifier à l'excès la question, si, à la suite du savant historien de l'Albigéisme, nous faisions de Limoux Noir un « parfait » de la secte méridionale, sans nulle physionomie particulière. — A coup sûr, l'étrange doctrine exposée dans le document qui nous occupe renferme des éléments totalement étrangers au catharisme primitif et l'on y peut distinguer l'influence de plusieurs courants héterodoxes. Mais, tout en tenant compte des déformations qu'a pu faire subir à la pensée de Limoux Noir un scribe peut-être inintelligent, ce serait, à notre avis, s'avancer singulièrement que d'y vouloir reconnaître, comme l'a fait M. Lea, quelques traces d'une philosophie raisonnée et d'origine savante. L'on s'en rend compte en parcourant la liste des chefs d'hérésie relevés par les inquisiteurs dans les réponses de Limoux Noir et catalogués d'une façon assez chaotique en apparence, mais qui reproduit peut-être exactement le désordre de ces affirmations presque sans suite. Qu'on me permette de donner ici *in extenso* celles de ces réponses qui contiennent un semblant de système sur l'origine du monde. J'ai essayé, dans ma traduction, de dénaturer le moins possible le caractère hésitant de l'original en conservant le plus strict mot-à-mot. « Parlant de la création de toutes les choses in- « férieures, il (Limoux Noir) dit que « Dieu, créateur de toutes « choses, créa ou fit d'abord les Archanges que lui, Limoux, « croit être les fils de Dieu, et ces Archanges, par le

1. Bibl. nat., *Coll. Doat.*, t. XXVII, ffos 216-225.
2. T. I, p. 359.

« pouvoir qui leur fut confié par Dieu, Père et créateur « de toutes choses, créèrent les Anges qui sont de « moindre valeur et vertu que ne le sont les Archanges et que « tous ces Anges sont appelés la vierge Marie et que ces « anges créèrent l'abstinence et la chasteté qui sont au-des- « sus du soleil et de la lune, comme il le dit[1]... Item, que le « soleil et la lune se mélangèrent et que la Terre fut le pro- « duit de ce mélange et de cette corruption — et de là Adam « et Ève furent créés par la vertu du soleil et de la lune et non pas par Dieu — car Dieu, dit-il, n'a rien fait qui soit « de péché — et Limoux en conclut que le soleil et la lune « et que toutes les choses inférieures ont été créées par la « corruption[2]. Item, que le soleil et la lune, par leur con- « jonction firent que certains hommes furent créés, et ces « hommes furent pasteurs, et ces hommes sont Moïse qui fit « la loi des Juifs, selon l'ordre imposé par le soleil et la lune[3], « ensuite Mahomet[4] qui fit la loi des Sarrazins, enfin notre « frère le Christ qui fut placé parmi nous par le soleil, la lune « les étoiles, qui fit la loi des Chrétiens, qui vint comme mes- « sager et comme pasteur et qui est appelé par nous les chré- « tiens, Jésus-Christ[5]. »

Telles sont les singulières conceptions cosmogoniques de Limoux Noir. Il serait presque puéril d'y vouloir reconnaître l'influence de la théorie aristotélique de l'Intelligence des sphères. « Il est infiniment plus probable qu'il faut y voir l'effet d'une croyance singulière, dérivée de l'astrologie et qui est généralement connue sous le nom d'« horoscope « des religions ». — Cette théorie n'est pas d'origine averroïs- tique : elle se trouve pour la première fois dans le « Livre des grandes conjonctions[6] » de l'astronome arabe Albuma-

1. *Op. cit.*, 216 v°.
2. 216 v°.
3. « Ex praecepto solis et lunae ».
4. Texte : Bahometum.
5. *Op. cit.*, 217 r°.
6. Ed. Venise, 1515. Tract. I.

zar qui mourut dans la seconde moitié du IXe siècle, deux siècles au moins, par conséquent, avant que l'œuvre d'Ibn-Roschd ne fût connue dans les écoles d'Occident. Mais l'*horoscope* fut, malgré sa puérilité, adopté par la plupart des savants ou des penseurs qu'influença la philosophie arabe au XIIIe et au XIVe siècle : ce fut une des rares superstitions dont ne sut pas s'affranchir l'intelligence hardie, mais inquiète, de Roger Bacon[1]. Cette théorie attribuait à l'influence des conjonctions interplanétaires les principales phases du développement de l'humanité et notamment l'apparition des fondateurs de religions ou d'empires. M. Renan a cité ce passage très caractéristique du « Conciliator differentiarum philosophorum », ouvrage de Pierre d'Albano, le savant docteur padouan : Par les conjonctions des astres, le monde inférieur tout entier se transforme, et « alors naissent dans le monde non seule-« ment les empires, mais aussi les lois (religieuses) et les pro-« phètes, comme on le vit lors de la venue de Nabuchodono-« sor, de Moïse, d'Alexandre le Grand, du Nazaréen, de « Mahomet[2] ». Facilement accessible à des esprits dépourvus de culture philosophique, cette espèce de fatalisme astrologique aboutissait à une explication naturaliste de l'origine des religions — et Limoux Noir insiste sur ce fait que Moïse, Jésus, Mahomet, sont nés et ont enseigné leurs doctrines, non pas d'après la volonté de Dieu, mais « ex precepto solis et lunae ». — Il affecte visiblement de n'employer, pour désigner Jésus que le mot de *propheta* et que le mot de *lex* pour désigner la religion qu'il a fondée[3]. Cependant il se rend compte de la gravité de ses affirmations et il multiplie les preuves pour convaincre ses juges ou seulement pour raffermir sa propre conviction : « Jésus-Christ, reprend-« il, s'il avait été fils de Dieu et né de la vierge Marie, n'aurait « pas voulu se mêler à ce monde qui n'est qu'infection, que

1. V. Charles : *R. Bacon.*, pp. 47 et suiv.
2. Renan, *op. cit.*, p. 327.
3. V. ffos 218 ro et vo, 219 ro, 220 ro, etc.

« corruption, que putréfaction »[1]. Plus loin il s'efforce de donner une explication dépouillée de tout surnaturel des faits qui ont précédé la naissance et suivi la mort de Jésus. Pour justifier le sacrifice du Christ en lui donnant un sens tout humain, en évitant de lui reconnaître pour objet la rédemption des hommes, il en fait l'expiation personnelle de fautes commises par le *prophète* dans une vie antérieure[2] — et cette hypothèse de deux existences successives traversées par Jésus, il la soutient avec une facilité qui dénote en lui le cathare accoutumé dès longtemps au principe de la transmigration des âmes. — A l'*horoscope des religions*, tel que le comprend Limoux Noir, se rattache une conception assez originale que nous n'avons retrouvée nulle part ailleurs : après leur mort les *prophètes* ou tout au moins Jésus et Mahomet (Limoux Noir ne cite qu'une seule fois le nom de Moïse) descendent dans un monde qui se trouve sous la terre des vivants, et là, s'efforcent, en prêchant leurs doctrines respectives, de gagner l'un sur l'autre de nouveaux adeptes pour leur religion[3].

A cette théorie se mêlent, dans le document qui nous occupe, plusieurs éléments cathares : nous avons déjà signalé la transmigration des âmes; nous pouvons encore relever dans la liste des réponses de Limoux Noir la négation de l'enfer, le rejet du baptême, du sacrement de l'Eucharistie et de la confession[4]. Pour nier la valeur du sacerdoce, Limoux Noir se sert de l'argument généralement employé par les Vaudois sous la forme : « Magis operatur meritum quam ordo ». Enfin on peut signaler encore un certain nombre d'idées qui indiquent chez Limoux Noir une tendance très marquée vers un matérialisme un peu naïf, dernier écho peut-être de l'enseignement de quelque école italienne. Il

1. 217 v°.
2. 218 r°.
3. 220 r°.
4. 221 r° à 223 r°.

est surtout visible dans les deux articles suivants : « Il dit « qu'il croit qu'en Dieu le Père, il y a trois choses, à savoir : « la terre vierge, l'eau vierge et le vent vierge — et que ce « sont là les trois personnes qui sont en Dieu — et qu'il ne « croit pas à une autre trinité[1]... » « Item, qu'Adam et Ève et « tous ceux qui furent créés après eux n'eurent pas d'autre « âme que le vent et l'air et les autres éléments qui font, par « la puissance du soleil et de la lune, parler les hommes et « mugir les animaux; et les hommes appellent cela l'âme, « mais c'est par feinte; Dieu, en effet, ne veut pas, et l'Église « ne permet pas que ce secret soit révélé; car si ces choses « étaient révélées, peut-être les hommes se laisseraient-ils « aller à faire encore plus de mal qu'ils n'en font[2] ». Limoux Noir ne semble d'ailleurs pas avoir fait de cette conception de l'âme un des points fondamentaux de sa doctrine, car, tandis qu'il répète à plusieurs reprises sa théorie des trois prophètes, il se contredit sur la nature de l'âme et revient à la doctrine cathare de la transmigration des âmes jusqu'à la purification finale. — Remarquons que nulle part Limoux Noir ne semble avoir conçu l'idée d'un intellect unique : les âmes, d'après lui, ont été créées par Dieu à l'origine du monde, ont traversé d'innombrables corps, mais chacune a gardé son individualité et se reposera dans un corps renouvelé, après le jugement dernier[3]. D'ailleurs, la formule très simple qu'il emploie pour nier toute valeur à l'ordination, ne laisse point de doute sur cette question : « On doit dire qu'un homme « est plus vertueux qu'un autre, seulement lorsqu'il a une « meilleure âme[4] ». D'autre part nous avons prouvé, en citant les articles de notre document où se trouve exposée sa cosmogonie rudimentaire, que Limoux Noir n'admettait pas la conception de l'éternité du monde, à l'encontre de quelques hérétiques de la même époque et notamment des derniers

1. 217 v°.
2. 217 r°.
3. 220 v°.
4. 224 v°.

Ortliebiens. Le caractère averroïstique des théories de Limoux Noir ne nous semble donc pas pouvoir être soutenu. Cependant cet embryon de système mérite quelque attention : il peut servir à caractériser, dans l'histoire des idées hétérodoxes, une époque singulièrement intéressante et encore mal connue. C'est celle qui voit l'agonie du Catharisme et les efforts des plus hardis de ses adeptes pour ranimer le vieux système bulgare en faisant pénétrer dans son cadre d'étroites abstractions le plus de réalités possible, au risque de dénaturer irrémédiablement sa physionomie. Ces efforts, ils durent être, dans l'obscure pensée de Limoux Noir, très sincères et très courageux — et lui-même, avec un orgueil naïf, estime que « sa science et sa philosophie » — ce sont les deux mots bien significatifs qu'il emploie pour parler des idées qu'il expose devant ses juges — lui viennent, non pas de la réception du *consolamentum* ou en récompense des mortifications, des jeûnes qu'il a endurés, mais par une illumination divine, par une grâce spéciale qui descend en lui au moment même où il faiblit dans la pénitence[1].

*
* *

Telles sont les principales observations que nous désirions présenter au sujet de quelques textes dans lesquels certains historiens ont voulu voir des preuves d'une action de l'Averroïsme en dehors des écoles. Nous pensons qu'une telle conclusion doit être rejetée ou tout au moins ajournée jusqu'au moment où de nouveaux documents — dont nous souhaitons vivement la découverte — permettront de résoudre, dans un sens ou dans l'autre, le problème dont nous tenions seulement à poser les termes.

P. Alphandéry.

1. 224 r° à 224 v°.

HERMANN L'ALLEMAND

(† 1272)

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 3 septembre 1900.

Hermann l'Allemand doit peu de reconnaissance aux historiens. Les renseignements que nous avons sur lui, bien que disséminés dans des textes quelquefois inédits, sont plus nombreux que ceux que nous avons sur maints de ses contemporains; et cependant, peu d'hommes ont donné lieu à autant d'erreurs. Depuis le xv siècle jusqu'en 1819, on l'a confondu avec un moine allemand du xie siècle, Hermann le Rabougri (*Hermannus Contractus*); parmi les défenseurs de cette opinion, une mention spéciale est due à Bandini, qui l'adopte dans une note[1] à un texte expressément daté de 1240, alors que l'Hermann auquel il l'attribue est mort en 1054[2]! Jourdain le premier releva cette évidente impossibilité chronologique, et détachant Hermann l'Allemand d'Hermann le Rabougri, lui rendit sa personnalité propre. Mais, en 1848, une erreur de traduction de Cousin, reprise par Renan, fait vivre Hermann à la cour de Sicile, auprès de Manfred, alors que tous les textes authentiques d'Hermann sont datés de Tolède. Et c'était encore trop peu qu'une erreur reposant sur un faux sens : Ueberweg-Heinze se fait l'éditeur responsable d'une erreur qui ne repose plus sur rien du tout, et d'après laquelle Hermann aurait vécu en Sicile, non plus

1. Bandini, *Catal. codic. latin. Bibl. Laurent.*, t. III, Florence, 1776, p. 179, note.

2. Fabricius, *Bibl. lat. med. et inf. latin.*, édit. Mansi, t. III, p. 237.

à la cour de Manfred, mais avec Michel Scot à celle de Frédéric II.

Pour reconstituer dans sa vérité une histoire si profondément altérée, le parti le plus sûr est de la rebâtir de fond en comble. Nos matériaux essentiels seront donc, d'une part les ouvrages de Hermann[1], de l'autre les renseignements fournis par son contemporain Roger Bacon[2]. Quant aux ouvrages modernes[3], leur contribution à ce travail sera presque uniquement de nous fournir des erreurs que nous indiquerons et réfuterons chemin faisant.

A. — Ouvrages d'Hermann.

Procédant du particulier au général, nous commencerons par examiner, dans l'ordre chronologique, les ouvrages d'Hermann. Ils peuvent se ranger sous trois chefs : 1° *Éthique* ; 2° *Rhétorique* ; 3° *Poétique*.

1° *Éthique*.

Nous avons sous le nom de Hermann deux traductions relatives à l'*Éthique* qu'on a souvent confondues entre elles et avec une troisième dont nous parlerons plus loin[4].

1. Les manuscrits et éditions seront signalés en détail à propos de chacun des ouvrages d'Hermann.

2. *Opera inedita* (*opus minus*, *opus tertium*, *compendium studii philosophiae*), édit. Brewer, Londres, 1859, in-8° (dans la collection du Maître des rôles). — *Opus maius*, édit. Bridges, Oxford, 1897, 2 in-8°.

3. A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, 2e édit. (revue et publiée après sa mort par son fils Ch. Jourdain), Paris, 1843, in-8°. — V. Cousin, *D'un ouvrage inédit de R. Bacon*, dans *Journal des Savants*, 1848. — E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 3e édit., Paris, 1866. — Ueberweg-Heinze, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, II. Theil, 8e édit., Berlin, 1898, in-8°. (La phrase que nous relevons se trouve dans un chapitre dû au P. Wehofer.) — Nos références renvoient aux éditions citées ici. Les citations que nous faisons ont toutes été collationnées sur les mss., ce qui explique les différences qu'elles peuvent présenter avec celles que donnent les autres auteurs, en particulier Jourdain.

4. Pour cette traduction, faussement attribuée à Hermann, cf. plus bas, p. 147. — Renan, *Averroès*, pp. 213-214, signale un certain nombre de ces confusions

La première est une traduction du commentaire moyen d'Averroès sur l'*Éthique à Nicomaque*[1]; c'est cette traduction qui, comme nous le dit Hermann lui-même dans le prologue de sa traduction de la *Rhétorique*[2], devint inutile après que Robert Grossetête eut traduit et commenté le texte même d'Aristote. Elle commence ainsi : *Dixit Aristoteles quoniam omnis ars et omnis scientia et omnis actio et omnis electio rei est alicuius*; *per vnamquamque quidem earum bonum aliquod intendi et desiderari videtur* ; et finit : *et propter quod similantur leges in vsu earum consuetudinibus. Incipiamus ergo et dicamus.* Elle est suivie d'un épilogue d'Averroès[3] qui commence ainsi : *Et hic explicit sermo in hac parte huius scientiae*, et finit : *Et ego quidem expleui determinationem istorum tractatuum quarto die Iouis mensis Iunii qui arabice dicitur Ducadatin, anno Arabum quingentesimo septuagesimo secundo, et grates Deo multae de hoc.* Vient enfin un dernier mot ajouté par Hermann, qui nous donne la date de sa traduction : *Dixit translator : Et ego compleui eius translationem ex Arabico in Latinum tertio die Iouis mensis Iunii anno ab Incarnatione Domini MCCXL*[4] *apud vrbem Toletanam in capella Sanctae Trinitatis, vnde sit nomen Domini benedictum.*

commises par Bandini et Jourdain; mais ses observations personnelles sont si embarrassées qu'il est difficile de démêler si les erreurs auxquelles elles donnent lieu sont le fait des idées qu'il exprime ou de l'expression qu'il en donne. On a essayé de remédier ici à toutes ces causes possibles d'erreur.

1. Cette traduction, qui se trouve dans un ms. de la Bibl. Laurentienne signalé par Bandini, t. III, p. 78, col. 2, a été imprimée dans les éditions d'Aristote avec les commentaires d'Averroès (cf. plus bas, p. 149 et n. 1).

2. (*librum*) *Nicomachiae, quem Latini Ethicam Aristotelis appellauerant,... prout potui in latinum verti eloquium ex arabico ; et post modum reuerendus pater magister Robertus Grossi Capitis, sed subtilis intellectus, Lincolniensis episcopus, ex primo fonte vnde emanauerat, graeco videlicet, ipsum est completius interpretatus, et Graecorum commentis proprias annectens notulas commentatus.*

3. Cet épilogue d'Averroès était attribué à Hermann dans la 1re édit. de Jourdain (p. 509), suivant sur ce point Bandini, *Catal. codd. lat. bibl. Medic. Laurent.*, t. III, p. 178, col. 2. La 2e édit. (p. 144), tout en restituant l'épilogue à Averroès, ne semble pas avoir vu que le texte auquel succédait cet épilogue était le commentaire d'Averroès.

4. Certaines des éditions imprimées d'Averroès qui reproduisent cette traduc-

La seconde des traductions attribuées à Hermann sur la morale[1] est simplement intitulée, dans le ms. 12954 : *translatio alexandrina in X. libros Ethicorum* ; mais le ms. 16581 donne un titre plus développé et qui attribue expressément cette traduction à Hermann : *Incipit summa quorundam Alexandrinorum quam excerpserunt ex libro Aristotelis nominato. Nichomachia, quam plures hominum Ethicam appellauerunt Et transtulit eam ex arabico Hermannus Alemannus.* Cette traduction commence ainsi : *Omnis ars et omnis incessus et omnis sollicitudo vel propositum et quaelibet actionum et omnis electio ad bonum aliquod tendere videtur. Optime ergo diffinierunt bonum dicentes quod ipsum est quod intenditur ex omnibus modis*; elle se termine par la dernière phrase du livre X : *Demum considerabimus modos viuendi qui exstant qui ipsorum corruptiui sicut consorcii ciuilis in ciuitatibus quibusdam et qui corrumpunt in omnibus et rectificatiui in quibus et[2] rectificatiui in omnibus, et quae est causa bonae vitae quorundam ciuitatum et quae causa quorundam habentium se e contrario, et qualiter leges consuetudinibus assimilantur.* Ici s'arrête le ms. 16581 ; le ms. 12954 ajoute cette phrase qui nous donne la date de la traduction : *Explicit prima pars[3] Nicomachiae Aristotelis quae se habet per modum theoricae et restat secunda pars quae se habet per modum practicae. Et expleta est eius translatio ab arabico in latinum anno Incarnationis Domini M.CC.XL.IIII, VIII° die aprilis.*

tion donnent ici MCCLX au lieu de MCCXL. La faute d'impression est évidente, la traduction de l'Éthique étant, comme on le verra plus loin, antérieure à celle de la Poétique, qui est elle-même de 1256.

1. Cette traduction, dont il y a deux manuscrits à la Bibl. nation. (mss. lat. 12954, f° 3 v° sqq.; et 16581, f° 1 sqq.), est, à en juger par les premiers et les derniers mots, la même que celle que décrit Bandini, t. III, p. 407, col. 1, § XI, avec cette différence que par suite d'une faute de transcription ou d'impression, elle est datée de MCCXLIII au lieu de MCCXLIIII. C'est donc à tort que Renan, *Averroès*, p. 214, déclare que le manuscrit de Florence qui porte le nom de Hermann ne ressemble à aucun de ceux de Paris.

2. Les mss. ajoutent ici : *qui corrupti in omnibus et qui*, inadvertance évidente du copiste.

3. Le ms. donne ces trois mots entre *M.CC. XL.IIII.* et *VIII. die aprilis*; l'interversion est manifeste.

Cette traduction est donc attribuée à Hermann par le manuscrit et datée d'avril 1244. Il nous semble inutile de nous demander avec Renan[1] si elle représente l'Abrégé d'Averroès qui n'est pas arrivé jusqu'à nous, puisque le manuscrit attribue cet abrégé à des philosophes alexandrins. En tout cas la différence des dates, jointe à la différence des textes, distingue nettement cette traduction d'Hermann de la traduction du commentaire moyen d'Averroès, datée de 1240, que nous avons examinée précédemment.

2° *Rhétorique.*

La traduction d'Hermann relative à la *Rhétorique*[2] commence ainsi : *Rhetorica quidem conuertitur arti topicae et vtraeque sunt vnius rei gratia et communicant in aliquo modorum*... et finit : *Et penes vos remanet iudicandi potestas. Ergo dignemini iudicare. Explicit rhetorica Aristotelis.*

Le texte que traduit ici Hermann n'est pas, comme il semble le croire, l'ouvrage même d'Aristote; ce n'est pas davantage, comme on l'a dit jusqu'ici, le commentaire d'Alfarabi, car ce texte donne sans cesse la parole à Averroès, qui est de plusieurs siècles postérieur à Alfarabi; et ce n'est pas davantage le commentaire d'Averroès qui est joint au texte d'Aristote dans les éditions. Ce serait peut-être, — mais ceci n'est qu'une pure conjecture — l'ouvrage perdu d'Averroès que Renan[3] désigne ainsi : *Exposé des opinions d'Alfarabi dans son traité de Logique et de celles d'Aristote sur le même sujet, avec un jugement sur leurs opinions.*

Nous ne savons pas au juste la date de cette traduction; toutefois Hermann nous apprend, dans les prologues de cette traduction et de celle de la *Poétique*, qu'elle lui coûta beaucoup de temps et de peines[4] et qu'elle était totalement

1. *Averroès*, p. 213.
2. Se trouve dans un ms. de la Bibl. nation. (ms. lat. 16673, f° 65 sqq.).
3. *Averroès*, p. 69.
4. *Opus praesentis translationis Rhetoricae Aristotilis et eius Poetriae ex arabico eloquio in latinum iamdudum intuitu venerabilis patris Johannis Bur-*

achevée quand, après un essai infructueux pour traduire la *Poétique* d'Aristote, il se résigna à traduire le commentaire d'Averroès sur cet ouvrage[1].

Avant cette traduction, Hermann avait déjà entrepris une traduction, qu'il n'acheva pas, de la *Rhétorique* d'Alfarabi, comme il nous l'apprend à la fin du prologue de sa traduction de la *Rhétorique*[2]. — Peu de temps après la première traduction[3], qui pour lui correspondait au texte même d'Aristote, il composa sur cet ouvrage un commentaire personnel, en utilisant les gloses d'Alfarabi : *Didascalia in Rhetoricam Aristotelis ex glosa Alfarabii*[4].

3° *Poétique*.

La traduction d'Hermann relative à la *Poétique*[5] comprend deux parties : 1° la traduction proprement dite du commentaire d'Averroès sur la *Poétique*, qui commence ainsi : *Inquit Ibinrosdin : Intentio nostra est in hac editione determinare quod in libro Poetriae de canonibus vniuersalibus*... et se termine : *Sed exempla redargutionum non reperiuntur apud nos, cum poetae nostri non distinxerint neque etiam perceperint istas poetriae maneries*.

gensis episcopi et regis Castellae cancellarii inceperam; sed propter occurrentia impedimenta vsque nunc non potui consummare. Ces difficultés résultent de la mutilation et de la corruption du texte qu'il avait entre les mains. Cf. ses plaintes à ce sujet, ms. lat. 16673, f° 77 r° col. 1 et 92 r° col. 2. Nous verrons Hermann aux prises avec les mêmes difficultés pour sa traduction de la *Poétique*.

1. Cf. plus bas, p. 145, n. 1. — C'est donc à tort que Renan, *Averroès*, p. 212, étend à la traduction de la *Rhétorique* la date du 17 mars 1256, donnée par Hermann comme date de sa traduction de la *Poétique*.

2. *Omnia haec enim in glosa super hunc librum* (la *Rhétorique*) *exquisite Alfarabius pertractauit; cuius glosae plus quam duos quinternos ego quoque transtuli in latinum*.

3. Il dit en effet, dans le prologue de ces *Didascalia* : *librum rhetoricae Aristotelis, quem* **nuper** *transtuli ex arabico eloquio in latinum*.

4. Bibl. nat., ms. lat. 16097, f° 188 r° sqq.

5. Cette traduction, dont la Bibl. nat. possède 2 mss., l'un (ms. lat. 16709, f° 2 sqq.) qui n'en contient que le début, l'autre (ms. lat. 16673, f° 151 sqq.), qui la contient tout entière, a été imprimée dans la traduction de la *Rhétorique* et de la *Poétique* de Venise, chez Philippe, 1481.

2° Un prologue et un épilogue où Hermann parle en son propre nom. Le prologue nous apprend que la traduction est celle du commentaire d'Averroès, et quelles raisons ont empêché Hermann, comme avant lui Michel Scot, de traduire l'ouvrage même d'Aristote, ou plutôt sa traduction arabe, car on n'en avait pas encore le texte grec. « Je ne me suis pas jugé capable, dit-il, de traduire convenablement et pleinement l'ouvrage d'Aristote à l'usage des universités d'Occident, pour plusieurs raisons dont voici les principales : l'obscurité des termes, et le manque de relation entre la versification grecque et la versification arabe »[1].

L'épilogue de cette traduction nous en donne la date : elle a été achevée à Tolède le 17 mars 1256[2].

4° *Ouvrages faussement attribués à Hermann.*

Outre ces ouvrages dont l'attribution à Hermann est légitime, différents critiques lui en ont attribué d'autres, dont il convient de lui retirer la paternité.

1° Il n'y a aucune raison de lui attribuer, avec Cousin[3], des traductions d'ouvrages grecs.

2° Nous ne suivrons pas non plus Cousin[3] dans l'attribution à Hermann, qu'il ne présente d'ailleurs que comme une conjecture, de la traduction de l'*Introductorium in astronomiam* d'Albumazar[4]. Cette traduction est signée du seul nom d'Hermann, sans indication de nationalité, dans le texte même du

1. *Postquam cum non modico labore consummaueram translationem Rhetoricae Aristotelis, volens manum mittere ad eius Poetriam, tantam inueni difficultatem propter disconuenientiam modi metrificandi in graeco cum modo metrificandi in arabico et propter vocabulorum obscuritatem et plures alias causas, quod non sum confisus me posse sane et integre illius operis translationem studiis tradere Latinorum. Assumpsi ergo editionem Auenrod determinatiuam dicti operis Aristotelis, secundum quod ipse intelligibile elicere potuit ab ipso; et modo quo potui in eloquium redegi latinum.*

2. *Explicit Deo gratias, anno Domini millesimo ducentesimo quinquagesimo sexto, septimo decimo die Marcii, apud Toletum urbem nobilem.*

3. *Journ. des Savants*, 1848, p. 299.

4. Éditions : Augsbourg, 1489; Venise, 1506.

prologue de cette traduction; et la même absence de désignation de nationalité se retrouve dans une citation qu'en fait R. Bacon[1], qui partout ailleurs, quand il parle d'Hermann l'Allemand, ajoute à son nom la qualification d'*Alemannus*. Par suite, rien n'autorise à attribuer cette traduction à Hermann l'Allemand, qui n'est signalé nulle part comme s'étant occupé d'astronomie. Un autre Hermann au contraire a étudié, traduit et commenté des ouvrages arabes d'astronomie; c'est Hermann le Dalmate, qui vivait au XIIe siècle[2], et qui, dans la préface de son *De mensura astrolabii*[3], s'intitule Hermann tout court, comme il est fait dans la traduction de l'*Introductorium*.

3° Il n'y a aucune raison d'attribuer à Hermann une traduction complète de l'*Organon*. Nous accordons à Jourdain[4] que cette conjecture, que d'ailleurs il n'attribue à Buhle que par un contre-sens, n'a rien d'invraisemblable; mais nous ajoutons qu'elle est inutile, et que par suite ce n'est pas à ceux qui l'attaquent, mais à ceux qui la soutiennent, qu'incombe l'*onus probandi*. La phrase d'Hermann sur laquelle Jourdain s'appuie exprime simplement l'idée commune à tout le moyen-âge et qui se retrouve chez R. Bacon, que la poétique fait partie de la logique, et que par suite la *Poétique* d'Aristote est une partie de l'*Organon*; mais cela ne prouve nullement qu'Hermann ait traduit les autres parties de l'*Organon*, d'autant que le but constant d'Hermann étant de mettre à la portée des Latins des ouvrages non encore traduits, il n'avait aucune raison de refaire des traductions qui existaient depuis longtemps.

4° Il n'y a aucune raison d'attribuer à Hermann la traduc-

1. *Opus tertium*, c. 15; édit. Brewer, p. 49.

2. Cf. Clerval, *Hermann le Dalmate*, dans *Comptes rendus du Congrès scientifique international des catholiques tenu à Paris du* 1er *au* 6 *avril* 1891, 5e *section (sc. histor.)*, Paris, 1891, 8°, pp. 163-169.

3. Cf. Migne, *Patrol. lat.*, t. CXLIII, col. 381.

4. Jourdain, p. 145. Le texte de Buhle qu'il n'a pas compris est dans Buhle; *Arist. opp.*, t. I, Biponti, 1791, p. 205.

tion d'un commentaire d'Averroès sur la *Politique*. La phrase de Cousin[1], où il est question de cette traduction et sur laquelle repose sans doute l'attribution par Renan[2] de cette traduction à Hermann, ne donne *Politique* que par une faute d'impression au lieu de *Poétique*, comme le montre le texte même de Bacon auquel renvoie Cousin.

5° Enfin, il faut retrancher des ouvrages d'Hermann la traduction complète de l'*Éthique à Nicomaque*, à laquelle nous avons déjà fait allusion[3], et que Jourdain a confondue avec les traductions relatives à la morale qui portent réellement le nom d'Hermann[4]. Un exemple analogue de fausse attribution en montrera le mécanisme. L'édition d'Aristote de 1560 attribue à Abraham de Balmes la traduction de la *Rhétorique* par Georges de Trébizonde, parce que c'est d'Abraham de Balmes qu'est la traduction de la *Rhétorique* d'Averroès qui y est jointe. Le cas est le même ici, et l'on a de même attribué la traduction de l'ouvrage d'Aristote au traducteur du commentaire.

5° *Procédé de traduction ; valeur et rôle de ces traductions.*

Quel procédé employa Hermann pour faire ses traductions? On connaît le procédé constant des traducteurs du moyen âge. Un juif converti traduisait en langue vulgaire, en espagnol par exemple, la traduction arabe du texte grec, et c'était cette seconde traduction que traduisait en latin celui qui signait la traduction définitive.

Hermann suivit une méthode analogue, avec cette différence qu'il employa, non des Juifs, mais des Arabes. Le té-

1. *Journ. des Sav.*, 1848, p. 299. — La même faute d'impression, qui se trouvait dans la 1re édit. de Jourdain (p. 148), a été corrigée dans la 2e (p. 138).
2. *Averroès*, p. 211.
3. Voir plus haut, p. 140, n. 4.
4. Cette traduction, dont la Bibl. nat. a 3 mss. (mss. lat. 12954, f° 30 r°-145 r°; 16583, f° 2 r°-73 r°; 16584, f° 1 r°-68 r°) a été imprimée sous le nom de Nicolet, professeur au gymnase de Padoue, dans l'édition d'Aristote de Venise, 1483.

moignage de Bacon, qui le dit expressément[1], se trouve confirmé par certaines particularités de ces traductions, notamment dans la transcription des noms propres, qui montrent qu'elles sont l'œuvre de musulmans connaissant la langue savante[2].

Il ne faudrait pas d'ailleurs en conclure, comme le fait Renan[3], que ces traductions sont à peu près illisibles : il suffit de les lire pour se rendre compte du contraire. Renan cite à la vérité comme « spécimen de la barbarie » de ce style une unique phrase de la traduction de la *Poétique*[4] que le mélange de mots arabes et de mots latins rend incompréhensible pour un lecteur ignorant l'arabe; mais il aurait dû ajouter que cette phrase est une citation accompagnée de sa référence, destinée à donner un exemple de la poésie arabe, ce qui explique et légitime cette intervention de mots arabes dans le texte latin.

De quel usage furent ces traductions? Les manuscrits qui en restent[5] suffisent à nous montrer qu'elles furent utilisées; mais on ne peut préciser par là jusqu'à quelle époque on s'en servit. Des renseignements plus précis nous sont fournis dès qu'apparaissent les éditions imprimées d'Aristote et d'Averroès, où l'on voit les traductions primitives remplacées progressivement par d'autres qui, à en croire du moins les déclarations de leurs auteurs, sont supérieures aux précédentes.

1. Nec Arabicum bene sciuit, ut confessus est, quia magis adiutor fuit translationum quam translator; quia Sarascenos tenuit secum in Hispania, qui fuerunt in suis translationibus principales. (*Compend. stud. phil.*, c. 8; éd. Brewer, p. 472.)

2. Le texte du prologue de la traduction de la *Rhétorique* par Hermann, dont Jourdain, p. 143, conclut que Hermann a employé comme traducteurs des musulmans parce qu'il n'a pu trouver de Juifs, n'a pas le sens que lui prête Jourdain, comme le prouve le contexte : Hermann dit qu'il a pu trouver *tout juste un musulman* pour l'aider dans sa traduction de la *Rhétorique*, tant cet ouvrage d'Aristote est peu considéré par les Arabes, à cause de l'état très défectueux où il leur est parvenu.

3. *Averroès*, p. 215.

4. Édit. de 1481, f° 62 v°, col. 1 bas.

5. Voir plus haut, pp. 141, n. 1; 142, n. 1; 143, n. 2; 144, n. 5.

Je n'ai pu examiner de ces éditions que celles qui se trouvent à la Bibliothèque nationale[1]; voici ce qu'elles nous apprennent. La traduction relative à la *Rhétorique* n'est utilisée par aucune de ces éditions. La traduction de la *Poétique*, qui se trouve dans l'édition de 1481, et qui par suite a déjà pu être utilisée sur des manuscrits par des auteurs du XIVe et de la première moitié du XVe siècle, par exemple Bienvenu d'Imola dans son commentaire sur Dante, composé vers 1383[2], ne se trouve plus dans les suivantes, qui utilisent, soit celle du Juif espagnol Jacob Mantinus, soit celle d'Abraham de Balmes. Par contre, la traduction par Hermann du commentaire d'Averroès sur l'*Éthique à Nicomaque* se trouve dans toutes les éditions, au moins jusqu'en 1574, intercalée dans la traduction par Jean Bernard Félicien de l'ouvrage original d'Aristote.

B. — Biographie d'Hermann.

Nous avons vu que Hermann a vécu à Tolède au moins de 1240 à 1256. Les critiques se sont demandé si ces deux dates extrêmes de son séjour connu à Tolède, doivent être rapportées à l'ère chrétienne ordinaire, ou à l'ère d'Espagne, qui est en avance sur l'autre de 38 ans, ce qui nous donnerait alors les années 1202 et 1218 de l'ère chrétienne[3].

Tout d'abord, ces deux dates ne sauraient être rapportées à des ères différentes. En effet, la traduction de l'*Éthique* est forcément antérieure à celle de la *Rhétorique*, où il y est fait une allusion expresse; elle est donc à plus forte raison antérieure à celle de la *Poétique*, qu'Hermann déclare lui-même postérieure à celle de la *Rhétorique*. Ce rapport chro-

1. Éditions de la *Poétique* et de la *Rhétorique* (Venise, Philippe, 1481); de la *Morale* (Venise, André d'Asolo, 1483); éditions complètes des œuvres d'Aristote (Venise, Juntes, 1550, 1560, 1562, 1574).

2. Sur la date de ce commentaire, cf. F. X. Kraus, *Dante*; Berlin, 1897, in-4°, p. 515.

3. Remarquons que nous pourrions nous refuser à examiner cette question, les manuscrits rapportant expressément ces dates à l'ère de l'Incarnation de J.-C. (Cf. plus haut, p. 141 et p. 145, n. 2.)

nologique serait contredit par l'attribution à deux ères différentes des dates de 1240 et 1256.

En outre, il est à peine vraisemblable que la date de 1240 puisse être rapportée à l'ère d'Espagne, ce qui en ferait l'année 1202 de l'ère chrétienne. Car Hermann vit encore au moment où Roger Bacon écrit son *Compendium studii philosophiae*[1], c'est-à-dire en 1271[2]. Il faudrait qu'Hermann fût mort à un âge extrêmement avancé pour avoir vécu encore 69 ans au moins après l'âge que suppose une traduction de l'arabe[3], qu'il l'ait d'ailleurs faite lui-même ou qu'il en ait simplement surveillé l'exécution.

Un autre argument, plus décisif encore, prouve que la date de 1256 ne saurait être rapportée à l'ère d'Espagne, ce qui en ferait l'année 1218 de l'ère chrétienne. En effet, à cette date, Hermann écrit qu'après de longs empêchements, il est arrivé à achever le travail que lui avait conseillé Jean, évêque de Burgos, chancelier du roi de Castille[4]. Or, ce Jean est Jean III Dominguez de Medina, qui, évêque d'Osma en 1231, devient évêque de Burgos en 1240[5]. Comment en 1218 Hermann aurait-t-il pu faire allusion à un fait qui n'arrivera que plus de 20 ans après[6]?

1. *Hermannus quidem Alemannus adhuc viuit episcopus*. (R. Bacon, *Comp. stud. phil.*, ch. 8. Édit. Brewer, p. 471.)

2. Sur la date de 1271 attribuée au *Compendium*, cf. Brewer, préface, pp. LIV-LV.

3. Renan, *Averroès*, pp. 212-213, a « des scrupules sur l'exactitude de la date de 1240,... (car) la traduction de la *Poétique* étant de 1256, Hermann serait resté 16 ans à Tolède pour ne faire que deux ou trois traductions, ce qui paraît assez difficile à admettre ». Cet argument n'aurait de valeur qu'à la condition de considérer Hermann comme un homme qui va dans un endroit où il trouvera assemblés des textes qu'il n'aura qu'à traduire; mais en réalité Hermann est un homme qui, se trouvant dans un endroit, y reste tant qu'il n'a pas de raison de le quitter, et qui, pendant son séjour, traduit des textes, inconnus jusqu'alors, au fur et à mesure qu'il peut se les procurer, ce qui ne saurait se produire que d'une façon irrégulière et discontinue. Nous voyons dans les textes mêmes de Hermann des allusions à la rareté de pareilles trouvailles.

4. Cf. plus haut, p. 143, n. 4.

5. Cf. Eubel, *Hierarchia catholica medii aeui*, Münster, 1898, p. 156.

6. Renan, *Averroès*, p. 212, rapporte comme nous cette date à l'ère chré-

Que devint Hermann après 1256 ? Il n'y a pas lieu de s'arrêter à l'opinion de Wehofer[1], qui ne saurait être qu'un lapsus. Mais V. Cousin, suivi par Renan, suppose qu'après 1256, Hermann aurait quitté Tolède pour aller continuer ses travaux de traducteur à la cour de Sicile, auprès de Manfred. Cette opinion, peu vraisemblable *a priori*, — car il faudrait nous dire pourquoi Hermann aurait quitté une ville qu'il habitait depuis au moins 16 ans —, a besoin de faire sa preuve. Or, elle ne repose, selon nous, que sur une erreur d'interprétation du texte suivant de Bacon[2] : *Infinita quasi conuerterunt in latinum... Gerardus Cremonensis, Michael Scotus, Aluredus Anglicus, Hermannus Alemannus et translator Meinfredi nuper a domino rege Carolo deuicti.* Cousin traduit : Hermann l'Allemand, traducteur de Manfred ; selon nous, il faut traduire : Hermann l'Allemand et le traducteur de Manfred.

Nous avouons ne pouvoir appuyer cette traduction, par opposition à celle de Cousin, sur un argument péremptoire. Voici en effet quel devrait être cet argument : il consisterait à prouver que, en fait, Roger Bacon n'unit pas par la conjonction *et* deux qualifications relatives à un même homme et énonçant, l'une sa nationalité, l'autre sa fonction sociale. Or, malgré un examen attentif, nous n'avons pu découvrir dans Bacon d'exemple de ce genre, pas plus du reste que d'exemple contraire à notre opinion. Le seul exemple que nous ayons trouvé, et qui d'ailleurs serait plutôt en faveur de notre thèse, n'offre avec ce que nous cherchons qu'une analogie lointaine[3]. Tout au plus pouvons-nous transpor-

tienne, mais pour une raison que nous ne saurions admettre. Il s'appuie en effet sur « le passage de Roger Bacon qui nous apprend que Hermann était au service de Manfred », passage dont, selon nous, on ne peut tirer ce sens que par une erreur de traduction. (Cf. ci-dessus, p. 151.)

1. Liess Kaiser Friedrich II in Italien unter der Aufsicht des Michael Scotus und Hermannus Alemannus mit Hülfe von Juden die aristotelischen Schriften nebst arabischen Commentären (insbesondere des Averroès) ins Lateinische übersetzen. (Th. M. Wehofer, dans Ueberweg-Heinze, II. Theil, p. 257.) Cf. plus haut, pp. 139-140, n. 3.

2. R. Bacon, *Opus tertium*, ch. 25; édit. Brewer, p. 91.

3. *Dominus Thomas venerabilis antistes sancti Dauid nuper defunctus.*

ter la question du terrain grammatical sur le terrain logique, et nous souvenant qu'au moyen-âge le nom de nationalité était un véritable nom propre, demander si l'on écrirait, par exemple : Paul Lallemand et prêtre de l'Oratoire, ou au contraire Paul Lallemand, prêtre de l'Oratoire [1]. On peut même aller plus loin et dire que, même sans considérer comme un nom propre l'épithète de nationalité, la nationalité et le rôle semblent bien être des attributs de nature trop différente pour être reliés par la conjonction *et*; on ne dirait pas, par exemple: une plante d'Allemagne et comestible.

De cette discussion, il résulte à tout le moins qu'il n'y a pas plus de raisons pour attribuer à Hermann que pour ne pas lui attribuer le titre de traducteur de Manfred. Il y a donc lieu de voir si ce titre ne pourrait pas beaucoup plus légitimement être attribué à tel autre. Or, nous voyons que Barthélemy de Messine a traduit « à la cour de Manfred, roi de Sicile, et par son ordre », non seulement un traité d'hippiâtrie [2], ce qui pouvait n'intéresser que modérément Roger Bacon, mais encore les *Grandes morales* d'Aristote, ce qui devait assurément l'intéresser davantage [3]. Il n'y a donc plus de raison d'attribuer à Hermann le titre de traducteur de Manfred, que nous avions déjà plusieurs raisons de lui refuser.

En voici maintenant une qui nous semble décisive. Dans

(R. Bacon, *Op. maius*, part. III, éd. Bridges, t. I, p. 73.) — Ici les deux qualifications non réunies par *et* énoncent, l'une la fonction sociale, l'autre la mort.

1. C'est ce que donne le titre de son livre : *Histoire de l'éducation dans l'ancien oratoire de France*, par Paul Lallemand, prêtre de l'Oratoire, agrégé de l'Université, docteur ès-lettres, professeur à l'école Massillon. — Paris, Thorin, 1888, in-8°.

2. *Liber Eraclei ad Bassum de curatione equorum*, manuscrit de la bibl. de Bologne, signalé par Tiraboschi, *Stor. della letter. ital.*, t. II, p. 72, col. 2.

3. *Aristotelis Magnorum Ethicorum liber, seu potius libri II., translati de Graeco in latinum a Magistro Barptolomaeo de Messana in Curia Illustrissimi Maynfredi Serenissimi Regis Ciciliae scientiae amatoris de mandatu suo.* Cette traduction se trouve dans deux manuscrits de la bibl. Laurentienne décrits par Bandini, t. IV, pp. 106 § VI et 690 § VII.

le texte déjà cité [1] du *Compendium*, écrit en 1271, Bacon nous apprend qu'Hermann, encore vivant, est à ce moment évêque. Ne serait-il pas possible de retrouver l'évêché qu'il a occupé ? Nous le voyons vivre à Tolède, et en relations avec Jean, évêque de Burgos, chancelier du roi de Castille et de Léon. Quoi de plus naturel que de supposer qu'il a été nommé à un évêché de ce royaume ? Cherchons donc s'il n'y aurait pas un Hermann occupant en 1271 un évêché de ce royaume, auquel il aurait été nommé postérieurement à la date de 1256, où il travaille à Tolède et où il n'est pas encore évêque. Or, parmi les évêques de ce royaume, nous en trouvons un du nom de Hermann — nom germanique unique parmi les noms espagnols de tous les autres — qui répond à cette double condition : c'est l'Hermann évêque d'Astorga de 1266 à 1272, date de sa mort [2]. L'identité de cet Hermann avec Hermann l'Allemand nous semble d'une probabilité bien voisine de la certitude.

C. — Conclusion.

Nous croyons avoir établi qu'Hermann a vécu à Tolède de 1240 à 1256, et que pendant ce séjour il a traduit, en 1240, le commentaire moyen d'Averroès sur l'*Ethique à Nicomaque*; en 1244, un résumé alexandrin de l'*Ethique*; vers 1250, un ouvrage d'Averroès sur la *Rhétorique*, après avoir traduit le début des gloses d'Alfarabi sur cet ouvrage, et qu'il a ajouté à ces traductions, quelque temps après, un traité original sur la *Rhétorique* ; enfin, en 1256, le commentaire d'Averroès sur la *Poétique* ; qu'en outre, rien n'autorise à le faire vivre ensuite en Sicile, mais que, nommé en 1266 évêque d'Astorga, il est mort dans cette fonction en 1272.

De ces résultats qui seraient de peu d'importance, s'ils ne

1. Cf. plus haut, p. 150, n. 1.
2. Eubel, *Hierarch. cathol. medii aeui*, p. 115.

faisaient qu'établir la biographie d'un homme dont le rôle fut en somme secondaire, il n'est peut-être pas impossible de tirer des considérations d'un intérêt général pour l'histoire de l'aristotélisme au moyen-âge [1]. Nous nous bornerons pour le moment aux remarques suivantes. Alphonse X ayant succédé en 1252 à Ferdinand III comme roi de Castille, les dates des traductions de Hermann nous montrent :

1° Qu'elles ont été faites à la fois sous les règnes de ces deux princes ;

2° Que, de même qu'Alphonse X, d'après la *Chronique générale,* d'accord avec une déclaration de lui-même dans le prologue des *Partidas*, ne fit, en faisant rédiger ces *Partidas*, qu'achever une œuvre que Ferdinand III avait entreprise et qu'il l'avait chargé de terminer, de même, à l'imitation de Ferdinand III, Alphonse X favorisa la traduction d'ouvrages relatifs à l'aristotélisme.

3° Que par suite, les traductions exécutées sous les ordres d'Alphonse X ne furent pas, comme le prétend Renan [2], purement astronomiques, et qu'il y a lieu de revenir, au moins en partie, à l'opinion, énoncée notamment par Gassendi, qui fait honneur à Alphonse X des traductions d'Averroès, puisque nous en connaissons au moins une faite sous son règne et dans son entourage, celle que donna Hermann du commentaire sur la *Poétique*.

G.-H. LUQUET.

1. Cette étude n'est, dans notre pensée, qu'un chapitre d'une histoire de l'Aristotélisme en Occident au moyen-âge, à laquelle nous travaillons.
2. *Averroès*, p. 216, note 1.

L'AVERROISME ET LES AVERROISTES

DU XIII[E] SIÈCLE

D'après le *De unitate intellectus contra Averroïstas* de saint Thomas d'Aquin.

Mémoire présenté en séance de section au Congrès d'Histoire des Religions, le 3 septembre 1900

Aboul Walid Mohammed Ibn Achmed Ibn Mohammed Ibn Roschd, que nous avons nommé Averroès, naquit vers 1126 à Cordoue, étudia la théologie et la jurisprudence, les mathématiques et l'astronomie, la médecine et la philosophie, fut khadi de Séville et de Cordoue, médecin du roi de Maroc, Yousouf, et mourut en 1198. Ce fut le plus grand, le dernier des péripatéticiens et des philosophes arabes dont les doctrines, qu'il compléta, développa et systématisa, effrayèrent les croyants et même les théologiens musulmans. Ils obtinrent de leurs souverains qu'on défendît l'étude de la philosophie grecque, qu'on brûlât les ouvrages de logique et de philosophie. Dès lors il n'y eut plus, parmi les sectateurs du Coran, que des fidèles, des mystiques ou tout au plus des *motecallemin* qui raisonnaient sur la religion. Mais les Juifs conservèrent une bonne partie de l'œuvre d'Averroès et la transmirent aux chrétiens. Chez les uns et chez les autres, elle souleva des discussions aussi vives qui, pendant plus de trois siècles, passionnèrent les esprits et aboutirent même, chez les Juifs, au triomphe de l'Averroïsme[1].

1) Nous nous sommes borné à résumer, aussi brièvement que possible, ce que nous apprennent Renan, *Averroès et l'Averroïsme*; Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* (Bibliographie complète, Ueberweg-Heinze, 1898).

I

Qu'y avait-il donc chez Averroès qui explique les attaques des musulmans, des chrétiens et des juifs, en même temps que la tendance, nettement marquée chez les orthodoxes de l'Occident, à lui conserver une place dans les écoles?

D'abord il a commenté Aristote, de telle façon qu'on ne croit pas possible de comprendre, sans lui, le maître auquel on demande la connaissance des choses naturelles. Parfois on le substitue à Aristote, comme on se dispense d'observer la nature pour chercher ce qu'en dit celui dont on fait un précurseur du Christ dans les choses naturelles. Aussi saint Thomas et Dante font-ils très grand cas de celui qu'on appelle simplement le « Commentateur ». Puis Averroès a, sur l'union avec Dieu, sur l'unification, l'ἕνωσις, une doctrine qui satisfait des mystiques.

Par contre, il affirme l'éternité de la matière et l'unité de l'intellect; il compare les trois religions et les déclare toutes trois inférieures à la philosophie. Quoiqu'il essaye de maintenir la Providence, de conserver l'immortalité, quoiqu'il recommande de ne pas mépriser les religions, ses doctrines, telles que les interprètent quelques-uns de ses adversaires et de ses partisans, semblent ruiner la Création, la Providence, l'immortalité avec le paradis et l'enfer, avec les religions dont les fondateurs, Moïse, Jésus, Mahomet seront appelés les trois imposteurs. L'Averroès légendaire, comme cela arrive souvent au Moyen-Age, prend la place de l'Averroès, tel que nous le montre l'étude historique et impartiale[1].

Sans doute Munk et Renan, plus récemment le R. P. Mandonnet se sont occupés d'Averroès et de l'averroïsme.

1) Le *Directorium inquisitorum* de Nicolas Eymeric, dit d'Averroès : « Cet impie a nié la création, la Providence, la révélation surnaturelle, la Trinité, l'efficacité de la prière, de l'aumône, des litanies, l'immortalité, la résurrection et il a placé le souverain bien dans la volupté ».

Il faudra tenir compte des renseignements qu'ils nous ont fournis et des jugements qu'ils ont portés. Mais il ne nous semble pas qu'ils aient tiré du traité de saint Thomas d'Aquin, *De unitate intellectus contra Averroïstas*, toutes les indications qu'il contient et qui, peut-être, les auraient obligés à modifier leurs affirmations ou leurs conclusions.

C'est avant 1270 qu'on en place d'ordinaire l'apparition. En voici les divisions. D'abord l'auteur expose son intention, chap. I, *Quæ sit auctoris intentio*; puis il montre que l'âme intellective est acte et forme du corps, que l'intellect est quelque chose de l'âme, chap. II, *Quod anima intellectiva sit actus et forma corporis, et quod aliquid animæ est intellectus*. Il rapporte et détruit les raisons de ceux qui soutiennent que l'intellect n'est rien de l'âme, chap. III, *Rationes probantium intellectum nihil animæ esse et earum solutiones*. Il expose ce que pensaient les péripatéticiens sur ce sujet, chap. IV, *Quid circa hoc senserunt Peripatetici*; détermine ce qu'il faut en retenir, chap. V, *In quo ostenditur per rationes quid tenendum*; soutient que l'intellect possible n'est pas un pour tous, chap. VI, *Ubi ostenditurquod intellectus possibilis non est unus omnibus*, enfin réfute les objections par lesquelles les adversaires s'efforcent d'exclure la pluralité de l'intellect possible, chap. VII, *Solvuntur ea quibus pluralitatem intellectus possibilis nituntur excludere*[1].

Pour parler le langage de l'école, Averroès affirme que l'intellect, appelé possible par Aristote, nommé par lui d'un nom qui ne convient pas, matériel, est une substance séparée du corps selon l'être, unie à lui en quelque façon comme forme; il soutient en outre que l'intellect possible est un pour tous[2]. Saint Thomas traduit en langage chrétien ces

1) L'édition Fretté t. XXVII, donne un faux titre; le véritable titre est fourni par le texte lui-même.

2) Ch. I. « Error... ex dictis Averrois sumens exordium, qui asserere nititur, intellectum quem Aristoteles possibilem vocat, ipse autem inconvenienti nomine materialem esse quandam substantiam secundum esse a corpore separatam et aliquo modo uniri ei ut formam, et ulterius quod intellectus possibilis sit unus omnium. »

affirmations, en indiquant la conséquence que les averroïstes en font sortir ou qu'on leur impose : « Elles répugnent, dit-il, à la foi chrétienne, comme chacun peut le voir aisément. Car si l'on supprime la diversité de l'intellect, qui seul apparaît incorruptible et immortel entre les parties de l'âme, il suit que rien des âmes humaines ne demeure après la mort, si ce n'est l'unité de l'intellect : ainsi disparaissent les récompenses et les peines[1] ». En d'autres termes, les averroïstes, en soutenant que l'intellect n'appartient pas en propre à l'individu, rendent impossible la survivance après la mort et, avec l'immortalité, suppriment le purgatoire, le paradis, l'enfer, le salut pour l'homme, la justice, la bonté et même la puissance de Dieu.

Quand les partisans du troisième Évangile s'attaquaient au Christ et à toutes les institutions de l'Église, leur but était de rendre le salut plus assuré, plus aisé même pour chacun. En ce sens ils restaient chrétiens, car la crainte de châtiments terribles et éternels, surtout l'espoir de récompenses infinies, d'un bonheur qui ne cessera pas et qui sera en proportion de notre mérite et de nos vertus, l'attente du règne futur, éternel et incontesté du Dieu tout parfait et tout puissant, peuvent être considérés, à toutes les époques, comme les points les plus essentiels par lesquels le christianisme s'était attaché les esprits : « *Qu'on instruise d'abord l'homme*, écrivait Alcuin en résumant fort exactement cette conception de la religion chrétienne, *de l'immortalité de l'âme, de la vie future, de la rétribution des bons et des méchants et de l'éternité de leur destinée; puis qu'on lui dise pour quels crimes et péchés il aura à souffrir auprès du diable de peines éternelles et pour quelles bonnes actions il jouira avec le Christ, d'une gloire éternelle*;

1) Ch. I. « Nec id nunc agendum est ut positionem prædictam ostendamus erroneam, quia repugnet veritati fidei christianæ : hoc enim cuique satis in promptu apparere potest. Subtracta enim ab omnibus diversitate intellectus, qui solus inter partes animæ incorruptibilis et immortalis apparet, sequitur post mortem nihil de animabus hominum remanere nisi unitatem intellectus, et sic tollitur retributio præmiorum et pœnarum et diversitas eorumdem. »

enfin qu'on lui inculque avec soin la foi dans la sainte Trinité et qu'on lui explique la venue en ce monde du Fils de Dieu, N. S. J.-C. pour le salut du genre humain. »

Aussi s'explique-t-on l'émotion que produisit dans le monde chrétien, comme d'ailleurs dans le monde juif et musulman, l'apparition d'une doctrine qui supprimait l'immortalité personnelle. L'acharnement de nos luttes actuelles sur les questions sociales, où il s'agit pour les uns d'acquérir, pour les autres de conserver des biens que la mort ravira sûrement et bientôt peut-être, dont la jouissance même ne produit parfois — l'expérience nous en avertit — aucun des plaisirs attendus, ne saurait donner une idée, même approximative, de l'âpreté des discussions qui portaient sur la possession à tout jamais d'un patrimoine dont tous pouvaient avoir leur part, de biens auxquels on n'a jamais goûté, mais dont la perfection divine garantit la valeur et la durée.

La question prenait une importance plus grande encore pour des religieux qui s'imposaient toutes les privations, renonçaient même à tout ce dont l'Église permet l'usage aux chrétiens, pour faire leur salut et travailler à celui d'autrui. Aussi saint Thomas combat-il l'averroïsme, toujours et partout, avec abondance, avec force, avec insistance. Il saisit et fait naître les occasions de montrer qu'il est contraire non seulement au christianisme, mais encore à toute philosophie[1]. Il provoque même avec hauteur, les averroïstes à la fin du traité *De unitate intellectus* : « *Si quelque adversaire glorieux et vain de sa science de mauvais aloi*, écrit-il, *songeait à contester nos conclusions*, *qu'il ne se mette pas à parler dans des coins*, *ni devant des enfants qui sont incapables de prononcer sur des matières aussi ardues*, *mais qu'il prenne la plume*, *s'il l'ose et qu'il écrive contre nos écrits*; *il trouvera*, *pour lui ré-*

1) « Mirum est quam graviter, quam copiose S. Thomas in illam vanissimam sententiam semper inveheretur. Captabat ubique tempora, quærebat occasiones unde ipsam retraheret in disputationem; pertractantem vero torquebat, exagitabat monstrabatque non a christiana solum, sed ab omni quoque alia peripateticaque præcipue philosophia dissentire. »

pondre, non pas moi seulement, qui suis le plus petit de tous, mais d'autres que moi en très grand nombre, qui cultivent la vérité et qui sauront résister à ses erreurs et apporter le remède à son ignorance[1]. »

Les expressions dont il se sert à leur égard dénotent le dédain, l'ironie, le mépris, la colère : ils argumentent d'une façon grossière (*ruditer*), ils n'ont jamais vu les ouvrages sur lesquels ils s'appuient ; on s'étonne (*miror*) d'où ils tirent leurs objections, on se demande comment ils peuvent se vanter d'avoir pour eux des péripatéticiens, comment ils aiment mieux errer entièrement (*aberrare*) avec Averroès que penser juste (*recte sapere*) avec les autres péripatéticiens. Ce qu'ils disent n'a pas de sens, *hoc nihil est* ; ils rêvent (*somniant*), ils mentent, *ut quidam mentiuntur* et ils sont impudents ; ils comprennent ou interprètent mal Thémistius, Théophraste, Alexandre, surtout Aristote (*perverse accipiunt*, *exponunt*), de telle sorte que leur maître Averroès serait mieux dit le destructeur (*perversor*, *depravator*) que le commentateur de la philosophie péripatéticienne.

Les adversaires averroïstes de saint Thomas sont nombreux. Leur erreur, qui a son point de départ dans Averroès a fait depuis longtemps son apparition ; elle s'est enracinée dans les esprits. Saint Thomas a déjà beaucoup écrit contre eux ; mais ils ne cessent pas de lutter contre la vérité, écrivant peu, ce semble, s'adressant de préférence aux jeunes gens, probablement dans les écoles et en les prenant à part[2].

1) Ch. vii. « Si quis autem gloriabundus de falsi nominis scientia velit contra hæc quæ scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis, nec coram pueris qui nesciunt de causis arduis judicare ; sed contra hoc scriptum scribat, si audet, et inveniet non solum me qui aliorum sum minimus, sed multos alios qui veritatis sunt cultores, per quos ejus errori resistetur, vel ignorantiæ consuletur. »

2) Ch. i. « Inolevit siquidem jamdudum circa intellectum error apud multos ex dictis Averroïs sumens exordium... contra quem jampridem multa conscripsimus... quia errantium impudentia non cessat veritati reniti... » — Ch. vii. Remarquer dans le texte précédemment cité : « si quis... velit... aliquid *dicere*, non loquatur in angulis, nec coram pueris — sed contra hoc scriptum *scribat*, si audet. »

Si leur erreur part d'Averroès (*exordium sumens*), il semble bien que son expansion résulte en bonne partie de l'influence qu'exercent alors en Occident les œuvres et l'esprit des Grecs. Ceux-ci, plus subtils, plus raisonneurs que les Latins, ont été, dans une large mesure, les auteurs et les défenseurs des hérésies, comme ils ont le plus contribué à la formation des dogmes. Après la croisade de 1204 qui rendit les Latins maîtres de Byzance, il se produisit quelque chose d'analogue, toutes proportions gardées, à ce qui s'était passé quand Rome avait conquis la Grèce et qui se passera encore quand les Byzantins viendront en Italie après la conquête turque. Des manuscrits grecs arrivèrent en Occident et provoquèrent, avec les versions latines des ouvrages grecs et arabes venus d'Espagne, la renaissance du XIIIe siècle, qui vit paraître tant d'hérésies, non populaires, mais savantes, issues d'un développement de l'esprit d'examen et de recherche scientifique[1]. Ainsi les averroïstes que combat saint Thomas estiment que les Latins n'ont rien écrit de vrai en cette matière et ils disent qu'ils suivent les péripatéticiens; ils vont même plus loin et soutiennent que tous les philosophes, sauf les latins, sont avec eux pour affirmer l'unité de l'intellect[2].

II

Mais, pourrait-on dire, doit-on ajouter une confiance entière, pour connaître les averroïstes, aux affirmations que leur attribue leur redoutable adversaire?

1) Voir dans Prantl, *Gesch. der Logik*, III, 129-144. *Erweiterung der byzant. Logik*; voir aussi le *Contra Errores Græcorum* de saint Thomas.

2) Ch. I. « Et quia quibusdam in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt quorum libros in hac materia nunquam viderunt, nisi Aristotelis, qui fuit sectæ Peripateticæ institutor, ostendemus positionem prædictam ejus verbis et sententiæ repugnare omnino »; ch. VII. « Patet autem falsum esse quod dicunt, hoc fuisse principium apud omnes philosophantes et Arabes et Peripateticos, quod intellectus non multiplicaretur numeraliter, licet apud Latinos non. »

Deux raisons également puissantes nous y invitent. D'abord les formules mêmes dont se sert saint Thomas indiquent qu'il entend rapporter exactement les opinions qu'il combat et on ne saurait dire d'ailleurs après l'avoir lu, comme après avoir lu d'autres polémistes, qu'elles sont présentées de manière à les diminuer ou à les fausser[1]. Sans doute nous ne pouvons comparer les textes rapportés par saint Thomas à ceux des averroïstes auxquels il répond et peut-être même, comme nous l'avons fait déjà remarquer, la plupart d'entre eux n'avaient-ils rien écrit. Mais il rapporte et commente de nombreux passages d'Aristote, empruntés surtout au *Traité de l'Ame*. Or si on peut contester quelques-unes de ses interprétations — et cela se comprend puisque, sur le νοῦς, la doctrine d'Aristote, incomplète, a été tirée en des sens différents par ceux qui ont voulu lui faire résoudre des questions qu'il ne s'était pas posées — on ne saurait nier qu'en ce qui concerne l'interprétation littérale du texte, saint Thomas ait toujours cherché à être exact et ait presque toujours réussi à l'être. D'une façon générale, il procède de même partout

1) Ch. I. « Verba sectari se dicunt ». Ch. II et III. « Adhuc autem ad su erroris fulcimentum assumunt; objiciunt etiam, objiciunt ulterius »; ch. V. « Secundum dictum Averroïs, secundum positionem Averroïs; secundum istorum positionem destruuntur moralis Philosophiæ principia. Dicunt enim... horum autem solutio »; ch. VI. « Hæc positio manifeste apparet repugnans dictis Aristotelis »; ch. VII. « Valde autem ruditer argumentantur... Adhuc autem ad munimentum sui erroris aliam rationem inducunt. Quærunt enim... Quod autem ulterius objiciunt... Objiciunt etiam ad sui erroris assertionem.... Patet autem falsum esse quod dicunt. » Quant aux formules indirectes, ch. II et III. « Et ne forte aliquis diceret... Et ne forte dicatur,... sed ne aliquis dicat, et ne alicui videatur... Si quis autem contra hoc objiciat... Si quis autem pertinaciter dicere vellet... Si quis autem quærat ulterius, » etc.; ch. VI et VII. « Si quis autem dicat... Si quis autem objiciat... Si quis autem vellet respondere, etc. », on peut supposer que saint Thomas prête des raisons, des objections ou des réponses à ses adversaires, quand ils ne les ont pas données eux-mêmes — ce qui nous inclinerait encore à croire qu'il n'a voulu ni les diminuer ni diminuer leurs doctrines. Mais on peut aussi supposer que ces formules rappellent un adversaire dont saint Thomas ignore le nom, qu'il est peut-être un peu moins sûr que les choses citées aient été dites, ou qu'il les emploie pour varier son exposition, car on en trouve même où il réunit les deux formes; ch. II : « ET NE QUIS DICAT SICUT AVERROES PERVERSE EXPONIT ».

où nous pouvons instituer une comparaison entre ce qu'il prête aux auteurs et ce qu'ils ont réellement pensé et dit, en particulier dans tous ses commentaires sur Aristote. Il est donc très vraisemblable qu'il en a agi de même avec les averroïstes.

On est amené à n'en pas douter, quand on examine de plus près l'opuscule de saint Thomas, où il s'est efforcé évidemment de ne laisser sans réponse aucune affirmation hétérodoxe des adversaires, comme de ne répondre qu'à celles dont ils avaient usé ou dont ils pouvaient user. Or saint Thomas a écrit « sa réfutation sans recourir à l'autorité de la foi, avec les arguments et les textes des philosophes eux-mêmes », *non per documenta fidei, sed per ipsorum philosophorum rationes et dicta*. Il est faux, déclare-t-il, après examen, que tous les philosophes aient admis l'unité de l'intellect[1]. Il s'appuie sur Platon, dont il ramène la doctrine sur l'âme à être voisine de l'orthodoxie, sur Grégoire de Nysse, quoiqu'il ait abusivement imposé à Aristote une conséquence contraire au christianisme, sur Plotin, d'après Macrobe, parce que, Grecs et non Latins, ils soutiennent des doctrines tout à fait contraires à celles des averroïstes[2]. Quant aux disciples grecs d'Aristote[3], les averroïstes, dit saint Thomas pour les

1) Cf. la n. 2, p. 62, ce qui est tiré du ch. VII.

2) Ch. II. « Quos (Platon, Plotin et saint Grégoire de Nysse) in id induco, quia non fuerunt latini, sed græci » ; ch. III. « Nam Gregorius Nyssenus imponit Aristoteli... quod quia ponit animam esse formam corporis posuerit eam esse corruptibilem » ; ch. V. « Sed et Plotinus, ut Macrobius refert... qui quidem Plotinus unus de magnis commentatoribus, ponitur inter commentatores Aristotelis, ut Simplicius refert. »

3) Ch. I, n. 2 de la page 62 ; ch. IV. « Nunc autem considerare oportet quid alii Peripatetici de hoc ipso senserunt... Theophrasti... quidem libros non vidi... Quod autem Alexander intellectum possibilem posuerit esse formam corporis et etiam ipse Averroes confitetur... A Græcis ad Arabes transeamus... ut ostendamus quod non solum Latini, quorum verba quibusdam non sapiunt (cf. n. 2, p. 62, extraite du ch. I), sed et Græci et Arabes hoc senserunt quod intellectus sit pars vel potentia, sive virtus animæ, quæ est forma corporis. Unde miror ex quibus Peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, etc. ».

combattre, n'ont jamais vu leurs livres; *libros nunquam viderunt*. Cependant il examine ce que les péripatéticiens ont pensé sur ce sujet. D'après le *Commentaire* de Simplicius au *De Anima*, on voit que l'intellect possible, que l'intellect agent lui-même est une partie de l'âme humaine, pour le maître comme pour le disciple. Saint Thomas n'a pas vu les livres de Théophraste, mais par Thémistius il sait que pour Théophraste, l'intellect possible est en puissance toutes choses, qu'il est naturellement en nous (*innaturalis*) et que l'être extrinsèque (*esse ab extrinseco* = θύραθεν) ne s'applique qu'à une première génération, contenant et comprenant la nature humaine. Alexandre, de l'aveu même d'Averroès, posait l'intellect possible comme forme du corps. Et saint Thomas fait d'Alexandre, qui nie purement et simplement l'immortalité, un adversaire d'Averroès, ce qui est exact et explique la lutte ultérieure en Italie des averroïstes panthéistes et des alexandristes matérialistes; mais il en fait presque un auxiliaire du christianisme, ce qui est faux et montre bien qu'il ne le connaît que de seconde main. Des Grecs, il passe aux Arabes, pour bien prouver qu'il n'y a pas que les Latins — auxquels les averroïstes refusent leur confiance — dont les écrits établissent l'intellect comme partie, puissance, ou vertu de l'âme. Cela est manifeste pour Avicenne et son *Livre de l'Ame*, pour Algazel. Aussi saint Thomas se demande-t-il ironiquement de quels péripatéticiens ils se glorifient d'avoir pris cette erreur, à moins peut-être qu'ils se soucient moins de penser juste (*recte sapere*) avec tous les péripatéticiens que de se tromper entièrement (*aberrare*) avec Averroès, le véritable corrupteur de la philosophie péripatéticienne. Ne vont-ils pas, eux qui se disent des péripatéticiens, jusqu'à professer des doctrines platoniciennes?

Les averroïstes se réclament à tort aussi d'Aristote[1]. Leur

1) Ch. I. « Positionem prædictam ejus (Arist.) verbis et sententiæ repugnare omnino »; ch. II. « Est autem consideranda mirabilis diligentia et ordo in processu Aristotelis »; ch. III. « Sic igitur diligenter consideratis fere omnibus verbis Aristotelis quæ de intellectu humano dixit, apparet eum hujus fuisse sententiæ quod

thèse, dit saint Thomas, est en contradiction avec ses paroles et sa pensée. Et après deux chapitres où il compare leurs assertions au texte d'Aristote, où il vante le soin et l'ordre admirable dans lequel le maître s'avance, il conclut contre eux que pour lui l'âme humaine est l'acte du corps, que l'intellect possible en est une partie ou une puissance.

III

Ainsi les averroïstes n'usaient que d'arguments et de textes philosophiques, refusaient toute sagesse aux Latins, soutenaient que tous les philosophes grecs et arabes, notamment les péripatéticiens et leur maître Aristote, affirmaient comme eux l'unité de l'intellect. Nous ne pouvons savoir exactement s'ils connaissaient, autrement que par Aristote, ou par Averroès, les philosophes dont saint Thomas leur oppose le témoignage, ni ce qu'ils leur empruntaient. Mais il est possible de reconstituer, en une certaine mesure, leur argumentation. Ils partaient de la définition de l'âme, acte premier d'un corps naturel organisé et s'appuyant sur le contexte, disaient qu'elle ne s'applique pas à toute âme. Puis prenant les textes où il est question de l'intellect et insistant sur ceux où il est dit séparé, χωριστός, où il est parlé de l'intellect agent et de l'intellect possible, ils aboutissaient à conclure que l'intellect n'est pas une partie de l'âme. Ils procédaient encore d'une autre façon. Rassemblant les endroits où Aristote présente l'intellect comme séparé, éternel, incorruptible, immortel, puis les opposant à ceux où l'âme est donnée comme forme du corps, ils disaient, avec Grégoire de Nysse. avec les alexandristes, que l'âme est corruptible dans la doctrine d'Aristote, que, par conséquent, il est impossible de faire de l'intellect, une partie de l'âme. Ils utilisaient tous les textes où il est dit

anima humana sit actus corporis et quod ejus pars sive potentia sit intellectus possibilis. »

que penser, aimer, haïr sont des passions de celui qui a l'âme, non de l'âme elle-même, que l'intellect ne s'exerce pas sans images; bien d'autres empruntés aux traités physiques et métaphysiques d'Aristote, pour soutenir que leur interprétation est seule exacte, que toute autre oblige à mutiler Aristote ou à aboutir logiquement à nier l'immortalité.

Ils faisaient appel à la raison, après avoir employé l'autorité des philosophes. Ils s'efforçaient de montrer que cette substance séparée s'unit à l'individu par les images qui sont en lui; qu'en même temps, par conséquent, il y a intellection pour l'intellect possible uni à l'individu et pour l'individu lui-même. En d'autres termes, ils résolvaient par des arguments et aussi par des textes cette grosse difficulté de la conjonction de l'intellect possible et de l'individu, ils essayaient de rendre compte de l'existence indéniable de l'intelligence et de la science dans un homme, dans Socrate, par exemple. Peut-être introduisaient-ils une solution ou plutôt une comparaison inconnue d'Aristote. Socrate n'est pas un absolument (*unum quid simpliciter*), il est un par son union comme moteur au corps, *unum quid aggregatione motoris et motu;* l'opération de l'intellect est attribuée à Socrate, comme l'opération de voir dans l'homme est attribuée à l'œil. Et pour la soutenir, ils puisaient dans les traités d'Aristote, comme y puise saint Thomas pour la ruiner. Ces considérations devaient tenir une grande place dans l'argumentation des averroïstes, puisque saint Thomas y a consacré plus de deux chapitres sur les six qui suivent l'introduction. Enfin ils essayaient d'établir indirectement leur thèse, en excluant la pluralité de l'intellect possible, en soutenant, en d'autres termes, que l'existence de la Divinité exclut la personnalité humaine. Tout ce qui est multiplié selon la division de la matière est forme matérielle ; si l'intellect était divisé en plusieurs hommes, il en résulterait que l'intellect est forme matérielle. Dieu même ne pourrait faire plusieurs intellects d'une seule espèce en divers hommes, parce que cela implique contradiction. Partant nulle forme séparée n'est une numériquement, n'est

quelque chose d'individuel, *una numero*, *aliquid individuum*. Ils ajoutaient que si les âmes sont multipliées selon les corps, il suit que les âmes, mourant comme les corps, leur nombre va diminuant sans cesse, *non remanent multæ animæ*; que si plusieurs substances intellectuelles persistaient après la destruction des corps, elles demeureraient oisives; que si les intellects étaient plusieurs pour plusieurs hommes, l'intellect étant incorruptible, le monde éternel et éternellement habité par des hommes, les intellects seraient infinis.

Aussi les averroïstes distinguent-ils la raison de la foi en termes qui choquent saint Thomas et indiquent qu'ils sont fort peu chrétiens : « L'un d'eux va jusqu'à dire que les Latins n'acceptent pas ces principes, à savoir l'unité de l'intellect, parce que peut-être leur loi y est opposée. Il montre ainsi qu'il est douteux pour lui que cette doctrine soit contraire à la loi et en outre qu'il se donne comme étranger à cette loi. » Cet averroïste ajoute : « C'est la raison pour laquelle les catholiques paraissent avoir cette position » et il ose affirmer « que Dieu ne peut faire plusieurs intellects, parce que cela implique contradiction ». Il va plus loin encore ; « Par la raison, dit-il, je conclus nécessairement que l'intellect est un numériquement ; je tiens cependant fermement le contraire par la foi ». Comme une conclusion nécessaire ne peut donner que le vrai nécessaire dont le contraire est faux et impossible, il suit, dit saint Thomas, de son affirmation, que la foi porte sur le faux et l'impossible c'est-à dire sur ce que Dieu ne peut faire. En effet, il ne manque pas de témérité dans les choses qui n'ont pas rapport à la philosophie, mais relèvent de la foi pure, par exemple en discutant pour savoir si l'âme souffre du feu éternel et en affirmant qu'il faut condamner sur cette matière les théories des docteurs. De cette façon il pourrait disputer sur la Trinité, l'Incarnation et autres choses semblables dont il ne parlerait qu'en balbutiant[1]. »

1) « Est etiam majori admiratione. vel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreventer de Christiana fide loqui præsumpserit : sicut cum dicit, quod « Latini pro principiis eorum hæc non recipiunt »,

La foi opposée à la raison, l'appel au principe de contradiction, même en matière théologique, la raison empiétant sur le domaine de la foi et celle-ci indiquée comme ne s'appliquant guère qu'à ce qui est « faux et impossible », la distinction du croyant et du rationaliste, maintenue en fait, sans qu'elle soit justifiée en droit, voilà chez les averroïstes latins du XIIIe siècle à peu près tout ce qu'on attribue d'ordinaire aux averroïstes de la Renaissance, tout ce qui appartient manifestement à leurs prédécesseurs.

Quels sont les nombreux averroïstes qu'a combattus saint Thomas? Est-ce de Siger de Brabant, comme l'ont dit ou laissé entendre le R. P. Mandonnet et C. Baeumker[1], que viennent les citations du dernier chapitre? Voilà ce qu'il faudrait examiner et ce que nous essayerons de faire par la suite.

François Picavet.

scilicet quod sit unus intellectus tantum, « quia forte lex eorum est in contrarium ». Ubi duo sunt mala : primo quia dubitat an hoc sit contra fidem; secundo quia alienum se innuit ab hac lege. Et quod postmodum dicit, « Hæc est ratio per quam Catholici videntur habere hanc positionem », ubi sententiam fidei positionem nominat. Nec minoris præsumptionis est quod postmodum asserere audet, Deum facere non posse quod sint multi intellectus, quia implicat contradictionem. Adhuc autem gravius est quod postmodum dicit : « Per rationem concludo de necessitate, quod intellectus est unus numero; firmiter tamen teneo oppositum per fidem ». Ergo sentit quod fides sit de aliquibus quorum contraria de necessitate concludi possunt. Cum autem de necessitate concludi non possit nisi verum necessarium, cujus oppositum est falsum et impossibile, sequitur secundum ejus dictum, quod fides sit de falso et impossibili, quod etiam Deus facere non potest. Quod fidelium aures ferre non possunt. Non caret etiam magna temeritate quod de his quæ ad philosophiam non pertinent sed sunt puræ fidei, disputare præsumit, sicut quod anima patiatur ab igne inferni et dicere sententias Doctorum de hoc esse reprobandas. Pari ergo ratione posset disputare de Trinitate, de Incarnatione, et aliis hujusmodi, de quibus non nisi balbutiens loqueretur. »

1) Voir *Pierre Mandonnet O. P.*, Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle; Fribourg, 1890; *Clemens Baeumker*, Die Impossibilia des Siger von Brabant, Münster, 1898.

ANALYSE DES AUTRES MÉMOIRES

PRÉSENTÉS AUX

SECTIONS IV ET VIII

(*Religions dites Sémitiques et Christianisme*)

I

La parole des vivants et la parole des morts, par le Dr P. Garnault (séance du 6 septembre ; IVe section).

La communication faite par le Dr Garnault a été en substance la reproduction de l'étude qu'il a fait paraître dans la *Revue Scientifique* du 26 mai 1900. Elle se résume de la façon suivante :

Après avoir exposé d'une façon sommaire le mécanisme et les conditions de la ventriloquie, l'auteur s'exprime ainsi : « Mes recherches m'ont montré que la ventriloquie a été exercée avec une extrême perfection, et sur la plus grande échelle, par toute l'antiquité. Je dois ajouter que chez les peuples anciens, les peuples conservateurs, tels que les Chinois par exemple, et chez les peuples sauvages vivant actuellement, que dans toutes les religions de l'antiquité, dans toutes les religions primitives qui ont persisté jusqu'à nos jours, elle a joué et joue encore un rôle immense, comme génératrice de la divination et de l'inspiration. »

Chez les sauvages la ventriloquie est extrêmement répandue et toujours associée à l'évocation des esprits, plus spécialement à l'évocation des esprits des morts. D'autres exemples sont pris en Chine. M. Garnault pense que dans l'immense majorité des cas le médium est aussi convaincu que le consultant. Il s'occupe ensuite des statues parlantes chez les Égyptiens, des teraphim et de l'éphod chez les Israélites, de la nécromancienne d'Endor, appelée par les LXX engastrimythe, c'est-à-dire ventriloque. Toute l'antiquité a entendu la voix des morts, qui pos-

sède exactement tous les caractères de la voix de ventriloque. « L'homme qui interrogeait un ancêtre faisait lui-même les demandes et les réponses, comme le fait un enfant en conversation avec sa poupée, comme de grandes personnes le font aussi très facilement lorsqu'elles conversent avec des êtres imaginaires ; et dans ses réponses l'homme prenait naturellement, pour mieux se convaincre et pour mieux convaincre les siens, cette voix de ventriloque qu'il est si facile d'obtenir et qui, d'autre part, ressemblait à la voix des esprits, telle qu'on la concevait, était faible et étouffée comme si elle venait du tombeau. » La divination est partout chtonique à l'origine, c'est-à-dire qu'elle dépend des esprits des morts.

Le dieu aussi parle par la bouche du médium ; le prophète, comme le mort, parle par la bouche du nécromancien et le prophète devient une sorte de ventriloque transcendantal (voir Josèphe, *Antiquitates Judaïcae*, VI, 14 (15), éd. Didot). M. Garnault étudie à ce point de vue les récits bibliques relatifs aux plus anciens prophètes d'Israël et conclut ainsi : « C'est le prodige de la parole des morts, qui n'a pu être complet, patent, évident qu'à l'aide de la ventriloquie, qui a imposé à tous les hommes la croyance à la conversation avec les morts, les esprits et les dieux, à toutes les révélations, à toutes les inspirations. La ventriloquie a puissamment contribué à l'élaboration de la théorie du Double, de l'âme ou des âmes et de tous les concepts plus ou moins délirants qui s'y rattachent, exprimés par les fétichismes les plus primitifs, les plus enfantins, aussi bien que par les systèmes spiritualistes ou dualistes les plus transcendants. »

II

The Hebrew conception of animals, par Mme la comtesse E. Martinengo Cesaresco (séance du 3 septembre ; IVe section).

Le mémoire, en anglais, de Mme la comtesse E. Martinengo Cesaresco tend à montrer que les Israélites considéraient les animaux comme des êtres doués d'une certaine intelligence et voulaient qu'ils fussent traités avec douceur et ménagements. L'auteur rappelle : l'alliance conclue par l'Éternel après le déluge avec tous les êtres vivants, oiseaux, bétail et tous les animaux de la terre (*Gen.*, IX, 10) ; — l'ânesse de Balaam ; — le commandement de ne pas accoupler à la charrue le bœuf et l'âne ; — celui qui défend de museler le bœuf foulant le grain ; — de ne pas tuer le même jour la vache, la chèvre ou la brebis et son petit, etc. ;

— le quatrième commandement du Décalogue ; — la défense de manger le sang des animaux par respect pour leur âme. En terminant Mme Martinengo Cesaresco cite divers passages de Job et des Psaumes à l'appui de sa thèse.

III

Essäismus und Christenthum, par M. le Dr Klein, rabbin, professeur à Stockholm (séance du 4 septembre; section VIII).

M. le rabbin Klein n'a lu au Congrès que quelques fragments de son volumineux mémoire allemand sur l'Essénisme et le Christianisme. Ce travail traite successivement des douze questions suivantes : 1° les Kénites, les Récabites et les Esséniens ; — 2° la relation des Chasidim avec les autres partis; — 3° Moïse et les Esséniens ; — 4° Moïse, prototype du Messie; — 5° que signifie le nom « Essénien? »; — 6° Jésus et les Esséniens étaient en possession du Schem ha-mephorasch ; — 7° quel nom de Dieu était le Schem ha-mephorasch? ; — 8° la valeur morale du Schem ha-mephorasch ; — 9° la prédication de Jésus dans le IVe évangile ; — 10° l'âge de Jésus ; — 11° le crime de Jésus ; — 12° le livre des Jubilés et Hénoch. — Nous donnons ici le résumé succinct de ces divers chapitres :

1° *Kénites, Récabites et Esséniens.* Les Récabites sont un rameau des Kénites et sont de fidèles adorateurs de Jahveh (II *Rois*, x, 15 et 23 ; *Jérémie*, xxxv, 18, 19). Se rattachant à une haggadah juive (*Sifre Behaaloka*, *Piska*, 78, *Mechilta*, P. 2) où les noms de Tiratim, Schimatim et Sukhatim donnés aux Kénites, descendants de la maison de Récab (I *Chroniques*, ii, 55) sont expliqués par le fait qu'ils ne se coupaient pas les cheveux, qu'ils obéissaient aux commandements de leur ancêtre, qu'ils ne s'oignaient pas d'huile ou qu'ils habitaient dans des tentes sans accorder d'importance au temple, M. Klein conclut à une relation entre les Récabites, les Nasiréens et les Chasidim. Et comme les mêmes particularités sont rapportées des Esséniens, il est permis d'admettre que ceux-ci appartenaient au même groupe et qu'ils étaient en une relation quelconque avec les Récabites.

L'auteur signale dans la littérature talmudique d'autres souvenirs des Récabites, chez le rabbin Jose ben Chalafta, de Sephoris, puis des usages ou des doctrines ayant un caractère essénien dans la Mishna, les Midraschim et les Talmuds. Certaines traditions sont données comme émanant d'une communauté sainte à Jérusalem.

2° *La relation des Chasidim avec les autres partis.* Les Nibdalim, c'est-à-dire les séparés, qui apparaissent à l'époque d'Esdras comme les fidèles attachés par excellence à la Loi, deviennent plus tard les Peruschim (Pharisiens); les Bne Zadok, qui, fiers de leur descendance de Zadok, croient pouvoir concilier leur sacerdoce avec la vie mondaine, deviennent les Zedukim (Sadducéens). L'opposition entre ces deux partis s'accentue à l'époque macchabéenne. A cette même époque apparaît le groupe des Chasidim, vaillants guerriers tout pénétrés des espérances exprimées dans le livre de Daniel et qui se groupent autour de Mattathias pour défendre la Loi, jusqu'à la purification du Temple, mais se séparent ensuite des princes macchabéens. L'auteur de l'Apocalypse de Daniel représente le Messie comme un fils d'homme venant sur les nuées du ciel, et non comme un fils de David, parce que dans sa pensée cette dignité est réservée à un des Macchabées qui ne sont pas descendants de David. Mais les Macchabées deviennent à leur tour des princes de ce monde, alliés aux Sadducéens. Dès lors les Chasidim se retirent à l'écart, tandis que les Pharisiens prennent la défense de la Loi, non plus contre les ennemis du dehors, mais contre ceux du dedans. Quoiqu'ils fussent essentiellement un parti religieux, les Pharisiens ne purent pas se soustraire aux nécessités des luttes politiques.

« Tandis que les Macchabées s'efforçaient de fonder un royaume de ce monde et que Sadducéens et Pharisiens luttaient pour la domination, une partie des pieux fidèles, successeurs des Anavim et Ebionim que nous connaissons bien par les écrits des prophètes et des psalmistes, se retirent dans les régions désertes. Là, dans le désert de Juda, il y avait depuis les temps anciens un peuple de solitaires, les descendants de Jonadab ben Rekab. Ces pieux fidèles virent en ces Récabites leurs véritables coreligionnaires et s'associèrent à eux avec joie, car c'est chez eux qu'ils trouvaient ce qu'ils voulaient : une religion toute intérieure, le rejet des sacrifices sanglants, ou, ce qui revient au même, l'adoration de Dieu en esprit, la religion des prophètes ». Ce sont les Chasidim de la littérature talmudique, ceux qu'il faut appeler les Esséniens pharisiens pour les distinguer des Récabites ou Esséniens de race.

Cette même tendance se manifeste en Égypte chez les Thérapeutes, chez le rédacteur du IVe livre de la Sibylle, voire même chez les σεβόμενοι τὸν θεὸν de la Diaspora.

3° *Moïse et les Esséniens.* Il faut compléter l'interprétation donnée par Stade au signe de Caïn (un signe de Jahveh). La rivalité entre Caïn et Abel est la forme légendaire de la vieille lutte entre les Kénites et les

Israélites. D'après *Genèse*, IV, 1, Ève enfante Caïn avec l'aide de Jahveh, et cependant le sacrifice de Caïn est dit ne pas avoir été agréé. Il y a lieu de penser que l'opposition des Kénites et des Récabites contre le culte sacrificiel fut attribuée par le sacerdoce israélite au rejet de leurs sacrifices par l'Éternel. Au v. 26 du même ch. IV, le commencement du culte de Jahveh est rapporté à Seth, et non plus à Caïn.

On sait par Josèphe et Philon que les Esséniens honoraient tout particulièrement Moïse. Celui-ci est pour eux, comme pour les anciens prophètes, non pas le rédacteur d'un code sacerdotal, mais le prophète; sa loi, le Décalogue, est la règle de leur conduite. Les Esséniens pharisiens apportèrent d'ailleurs un esprit plus large à l'observance du sabbat prescrite par le Décalogue que les Esséniens traditionnels d'origine Kénite.

4° *Moïse prototype du Messie.* Divers passages (*Deutéronome*, XVIII, 15 et XXXIV, 10; le discours d'Étienne dans les *Actes*) témoignent que dans les milieux esséniens on pensait que le Messie serait semblable à Moïse.

5° *Que signifie le nom Essénien*? Ce sont les Chashaim, les silencieux. Le verbe *chasha* ayant la même signification que *lachash*, c'est-à-dire « murmurer », « marmotter des formules magiques », ce nom rappelle aussi une des fonctions importantes des Esséniens qui consistait à conjurer les maladies par des noms secrets de Dieu et des anges.

6° *Jésus et les Esséniens étaient en possession du Schem ha-mephorasch.* L'auteur s'appuie sur Josèphe, *Bell. Jud.*, II, 8, 7, où il est dit que lors de l'admission au plus haut grade de l'ordre les Esséniens prêtaient un serment terrible par lequel ils s'engageaient, entre autres choses, à craindre Dieu et à garder les noms des anges ; — sur le livre d'*Hénoch*, dont les éléments essentiels sont esséniens, où il est dit (ch. LXIX, 14) que l'ange Michel peut révéler le nom caché pour qu'il soit mentionné dans le serment ; — sur le livre des *Jubilés*, ch. XXXVI, où Isaac prononce le serment le plus redoutable avant de prendre le repas commun avec ses fils, ce qui doit être un emprunt au rituel essénien; — sur *Jer. Joma*, III, Hal. 7, sur les *Toledoth Jesu*, sur *Jalkut Nombres*, XXXI, 2 et sur plusieurs autres indices.

7° *Le Schem ha-mephorasch* est, d'après de nombreuses indications éparses : *Ani we hu*, dont la valeur numérique est 78, c'est-à-dire trois fois *Jhvh*, soit 26×3.

8° *La valeur morale du Schem ha-mephorasch*, c'est d'après l'interprétation donnée à *Exode*, XV, 2, par Abba Saül : « je veux être comme lui (Dieu), plein d'amour et de miséricorde ».

9° *La prédication de Jésus dans le IVe évangile.* C'est à la fête des Tabernacles, alors que la réconciliation avec Dieu avait été scellée à la fête des Propitiations, que la piété juive se complaisait particulièrement dans le nom divin mystérieux. C'est à cette fête-là que, d'après le IVe évangile, Jésus s'affirme publiquement à Jérusalem comme Messie. A cette même fête doivent se rapporter le jour des rameaux et la purification du Temple. Le fond de l'enseignement de Jésus est le Ani we hu, l'union avec Dieu par l'accomplissement des mêmes œuvres que Dieu. Sa mission est de faire connaître aux hommes le nom de Dieu.

10° *L'âge de Jésus.* Jésus a commencé son ministère à l'âge de trente ans, parce qu'on ne pouvait recevoir communication du nom mystérieux que lorsqu'on était arrivé au milieu de la vie.

11° *Le crime de Jésus*, c'est d'avoir abusé du Schem ha-mephorasch. C'est pour cela qu'il fut condamné.

12° *Le livre des Jubilés et le livre d'Hénoch.* Ces écrits ont un caractère essénien. D'après eux le soleil doit régler les divisions de l'année, ce qui se rapproche de l'adoration du soleil attribuée aux Esséniens. Hénoch a la même valeur numérique que Ani we hu.

IV

Jesu Vorstellungen von der Auferstehung der Toten,

par M. le Dr S. A. Fries, de Stockholm (séance du 5 septembre ; section VIII).

Ce mémoire a été publié dans la « Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft », de novembre 1900. — Après avoir dit à quelle solution du problème des origines des évangiles il se rattache, M. Fries rappelle qu'à l'époque de Jésus la doctrine sur la vie future n'était pas encore fixée dans le Judaïsme. Les uns la niaient, les autres l'affirmaient, mais parmi ceux-ci il y avait des représentations très différentes des conditions de cette vie future. La doctrine qui devint plus tard orthodoxe dans le Judaïsme, d'après laquelle les morts ressusciteront au dernier jour, est déjà professée dans les écoles de Hillel et de Schammai, mais elle n'est pas encore générale. D'après Josèphe (*Bell. Jud.*, II, 8, 14) les Pharisiens auraient admis une certaine transmigration des âmes qu'ils identifiaient avec la résurrection. Hérode Antipas croit que Jean Baptiste a repris vie en Jésus.

Jésus ne professait pas la doctrine de la résurrection au dernier jour. Les passages *Jean*, VI, 39 sq., 44, 54; V, 25, 28, 29 sont des corrections de la pensée de Jésus d'après cette doctrine juive, mais non l'expression de sa pensée. Se fondant sur *Jean*, XI, 25, 26, *Marc*, XII, 18-27, M. Fries montre que pour Jésus la résurrection avait lieu tout de suite après la mort et se confondait avec l'entrée dans la vie éternelle. Dans le discours eschatologique de *Marc*, XIII, il n'y a pas un mot se rapportant à la doctrine juive ultérieure.

Jésus a dû ressusciter d'autres morts que ceux mentionnés par les évangélistes. Étaient-ils vraiment morts définitivement? D'après une croyance juive, d'origine perse ou non, l'âme demeurait trois jours dans le voisinage du corps pour voir si elle ne pouvait pas rentrer dans son enveloppe. Au quatrième jour l'odeur de la décomposition attestait la réalité de la mort. Examinant les résurrections du fils de la veuve de Naïn, de la fille de Jaïrus, M. Fries pense que Jésus désignait par le nom de « sommeil » cet état du mort pendant les trois jours suivant la mort apparente, alors que les assistants croyaient qu'il s'agissait d'une mort véritable (à rapprocher l'histoire d'Eutychus, *Actes*, XX, 9, 10, 12). Dans le récit de la résurrection de Lazare il n'y a pas autre chose non plus pour Jésus, sinon pour les assistants. C'est en vertu de cette même croyance que Jésus a annoncé son retour à la vie « après trois jours. » La manière dont Jésus se représentait la résurrection ne concorde ni avec la doctrine juive devenue plus tard dominante, ni avec la doctrine grecque spiritualiste, représentée par la Sapience et par Philon. Les idées de l'apôtre Paul à ce sujet sont le développement de celle de Jésus; elles se sont modifiées au cours de son ministère sous des influences helléniques. On trouve dans le Livre des *Jubilés* (XXIII, 27, 31) et dans le IVe livre des *Macchabées* une conception semblable à celle de Jésus.

V

De l'influence de la philosophie de Kant et de celle de Hegel sur la critique historique appliquée aux origines chrétiennes, par M. l'abbé Ch. DENIS (séance du 7 septembre; section VIII). Ce mémoire a été publié dans les *Annales de philosophie chrétienne* (Nouvelle série, t. XLIII, p. 95 à 106).

L'auteur se propose de faire la critique des idées qui ont présidé à l'application de la méthode en question.

D'après Kant la formation d'une religion est soumise à un déterminisme exclusivement humain. Le fidèle croit, adore et prie un objet qui vient du dedans de lui-même ; il se reconnaît dans l'objet de foi et d'amour qu'il s'est créé. Pour juger l'œuvre de Jésus il part d'une philosophie *a priori*. Pour Hegel toute pensée est *à priori* ; sa philosophie est une substitution du moi rationnel à la réalité objective. Il exagère le déterminisme du maître en admettant que la pensée implique une nécessité telle que les événements historiques se succèdent en quelque sorte fatalement. Son interprétation de l'histoire se fait d'après la méthode aprioristique. « C'est ainsi que la critique religieuse a cru se donner une double base scientifique : le déterminisme, dont Kant a donné la formule, et la psychologie religieuse qui, alors, se résumait exclusivement dans la spontanéité. Dans l'ordre de la croyance tout développement historique est subjectif; il vient du dedans, il n'a pas de cause extrinsèque. La critique exclut la possibilité et même l'hypothèse d'une hétéronomie ; elle écarte toute intervention étrangère à l'homme. Les religions sont des phénomènes essentiellement humains, elles germent à leur heure et elles grandissent dans leur milieu déterminable ; elles sont tributaires de cette loi que tout se suffit à soi-même et que tout a en soi sa raison d'être suffisante. »

Cette idée de la critique est toute négative et d'une excessive simplicité. Mais surtout elle sacrifie la liberté. « Relativement applicable aux religions dites naturalistes — comme l'hellénisme, le bouddhisme, le mahométisme qui du reste ne se plaindraient pas de cette application — la critique ne rend compte du judéo-christianisme que d'une manière très imparfaite. » Dans le développement de cette dernière religion il y a une part d'autonomie et de continuité qui échappe au cadre du déterminisme kantien. La spontanéité religieuse a eu une large part dans la réceptivité des données dites révélées et dans l'élaboration du symbolisme juif et chrétien. Mais elle est dépassée et complétée par la volonté dans la progression des idées judéo-chrétiennes. La critique a fait trop bon marché de cette liberté émanant, soit des croyants, soit de Dieu. Jésus, les apôtres, les Pères de l'Église, les Saints se sont présentés tout d'abord comme les antagonistes du naturalisme. Il y a donc un facteur spécial, immanent au christianisme, subordonné à l'évolution dans le sens de la logique (le seul adopté par Hegel), mais la dépassant dans le sens de la causalité. L'idée hégélienne de la formation du christianisme est un intellectualisme rationnel. Mais la dialectique et la logique sont de simples instruments didactiques ; pour la découverte de la

vérité objective elles sont inférieures à l'expérience, aux affirmations spontanées du moi, à l'action et au libre arbitre, à la constatation immédiate telle que l'a comprise Auguste Comte.

Les progrès de la psychologie religieuse ont montré la notion de croyance devenue de plus en plus exclusive de l'idée de déterminisme. Si l'homme est libre, il relève également d'un principe antérieur de liberté, et ainsi se posent plus catégoriquement que jamais les thèses de la Providence et du Surnaturel chrétien.

TABLE DES MATIÈRES

DU FASCICULE II

(SECTIONS IV ET VIII)

Pages.

Mémoires analysés.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

Réuni à Paris, du 3 au 8 septembre 1900
à l'occasion de l'Exposition Universelle.

Angers. — Imp. Orientale A. BURDIN et Cie, 4, rue Garnier.

ACTES

DU

PREMIER CONGRÈS INTERNATIONAL

D'HISTOIRE DES RELIGIONS

PARIS 1900

DEUXIÈME PARTIE

SÉANCES DES SECTIONS

FASCICULE III

Religions des non civilisés et histoire générale des religions

(SECTIONS I et VII)

PARIS
ERNEST LEROUX, ÉDITEUR,
28, RUE BONAPARTE, VI[e]

1902

DE L'EMPLOI DE LA MÉTHODE COMPARATIVE

DANS

L'ÉTUDE DES PHÉNOMÈNES RELIGIEUX

Mémoire lu en séance de Section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

L'emploi de la méthode comparative est universellement admis, lorsqu'il s'agit de reconstituer l'évolution du droit, de la famille, de la propriété, du langage, de l'art, voire de la morale. Il n'existe aucun motif rationnel d'y soustraire les phénomènes de l'ordre religieux.

La méthode historique, qui a été le principal instrument dans la reconstitution des religions du passé, procède, pour ainsi dire, par voie d'analyse ; elle s'applique non seulement à décrire les diverses manifestations de chaque culte, mais encore à y faire la part des âges successifs. Rassembler les textes et les documents, en établir le sens, l'authenticité, l'âge, la provenance, telle doit être la première préoccupation de l'historien ; — qu'il s'agisse de phénomènes politiques, sociaux ou religieux. — Cependant, cette tâche terminée, il ne possède trop souvent que des points de repère. Ici intervient la méthode comparative qui peut se définir comme un procédé pour combler les lacunes dans l'histoire d'une institution ou d'une société à l'aide de faits pris dans des milieux différents. Sans doute les déductions obtenues par ce procédé n'ont jamais le caractère de certitude qu'engendre le témoignage direct des textes et des monuments. Mais

elles peuvent revêtir un degré de probabilité d'autant plus accentué qu'elles reposent sur des observations plus concordantes et plus multipliées, qu'elles rendent mieux compte de l'enchaînement des phénomènes et qu'elles évitent de se mettre en contradiction avec les faits acquis.

La méthode comparative nous fait ainsi remonter aux commencements des croyances et des institutions qui apparaissent déjà toutes formées au début des temps historiques ; elle vise aussi à établir les lois générales qui ont présidé et président encore à l'évolution religieuse des diverses fractions de l'humanité ; enfin, redescendant du général au particulier, elle conduit à résoudre, par l'application de ces lois, les problèmes encore obscurs de l'histoire religieuse.

Une pareille tâche suppose d'abord la possesion de faits à comparer, suffisamment nombreux et établis pour que les phénomènes, laissés en dehors, forment l'exception et non la généralité. Tel semble bien désormais le cas des phénomènes religieux, grâce aux conquêtes réalisées de nos jours non seulement par l'histoire proprement dite, avec ses divers procédés d'investigation, mais encore par ses sciences auxiliaires, dont les principales sont l'archéologie préhistorique, le folk-lore et surtout l'ethnographie. Il peut y avoir désaccord entre les spécialistes sur des détails secondaires ; mais les grandes lignes convergent suffisamment pour qu'on puisse affirmer la possibilité, voire l'existence d'une histoire générale des religions. Ce n'est pas ici, je pense, que cette assertion trouvera des contradicteurs. Dès lors le champ est largement ouvert à l'application de la méthode comparative.

Qui dit comparaison dit classification. Le premier soin de qui veut appliquer le procédé comparatif, doit être de grouper, suivant un principe général de classement, les phénomènes qu'il s'agit de rapprocher. Dans l'emploi de la méhode historique proprement dite, la classification est dominée par la question de filiation; il convient de grouper exclusivement les phénomènes religieux d'après le système auquel ils se rattachent et ces systèmes eux-mêmes, c'est-à-

dire les religions positives, d'après leur ordre de concomitance ou de succession. Quant aux peuples qui n'ont pas d'histoire — les sauvages ou plutôt les non civilisés du présent et du passé, — cette méthode suivra, dans la description de leurs croyances, l'ordre de classification ethnique ou linguistique[1]. — La méthode comparative réclame le droit de grouper les faits, non plus selon le système religieux auquel ils se rattachent, mais d'après un principe de classement interne. Sa classification sera morphologique, c'est-à-dire qu'elle portera sur la forme des phénomènes.

On a proposé de nombreux critériums de ce genre. Un des meilleurs, lorsqu'il s'agit d'établir la direction générale de l'évolution religieuse, me semble être celui qui distribue les phénomènes religieux en diverses catégories, suivant le degré d'ordre et d'unité qu'ils comportent tant dans les relations réciproques des êtres surhumains que dans leurs rapports avec le fonctionnement de l'univers et avec la destinée de l'homme. A ce point de vue se rattache la subdivision, pour ainsi dire classique, en monothéisme, polythéisme et un troisième état, caractérisé par la croyance à une multiplicité d'êtres surhumains plus ou moins indépendants les uns des autres (fétichisme, naturisme, animisme, spiritisme). On a distingué, dans les derniers temps, un certain nombre de variétés qui élargissent quelque peu le cadre.

Un avantage de cette classification, c'est qu'elle est admissible par tout le monde. On peut différer d'opinion sur le point de savoir quelle est la meilleure religion. On peut discuter si la première forme du sentiment religieux a été le monothéisme ou le polythéisme, le fétichisme d'Auguste Comte, le naturisme de M. Pfleiderer, l'animisme de M. Tylor ou le culte des morts d'Herbert Spencer. Mais, même alors,

1) Ces deux ordres de classement coïncident assez exactement dans le groupement des non civilisés, comme on peut s'en apercevoir en comparant la classification linguistique proposée par M. Max Muller (*Science de la Religion*, Paris, 1873) avec la classification ethnique, qu'a suivie M. Albert Réville dans ses *Religions des peuples non civilisés* (Paris, 1883).

on peut se mettre d'accord sur le sens qu'il convient de donner à ces rubriques et sur les phénomènes qu'il faut réserver à chacune d'elles.

Je n'ai pas la prétention d'exposer ici la synthèse qui se dégagerait de ce travail de classification; ce serait entreprendre toute la reconstruction de l'évolution religieuse et j'entends me borner à indiquer la voie qui y conduit. Je voudrais cependant formuler une conclusion générale, qu'il est facile de vérifier, concernant la direction de cette évolution, ou, pour rester dans la question de méthode, concernant l'ordre logique dans lequel il convient d'énumérer les différentes rubriques de notre classification.

Un premier fait ressort de tout tableau méthodique qui embrasse la généralité des phénomènes religieux; c'est l'identité qu'ils présentent chez chez les peuples et dans les âges les plus divers. La ressemblance se constate dans la façon de concevoir la nature, la forme, les attributs des êtres surhumains — dans les aventures monstrueuses et même dégradantes qu'on leur prête — dans l'expression des sentiments qu'ils inspirent — dans les demandes qu'on leur adresse — dans les moyens qu'on emploie pour se rapprocher ou s'éloigner d'eux, pour obtenir ou écarter leur intervention — enfin dans les institutions créées à leur intention ou mises sous leur patronage.

Ces analogies ne peuvent s'expliquer que par trois hypothèses : 1° l'héritage commun; 2° la transmission intentionnelle ou accidentelle; 3° la formation parallèle.

1° *Héritage commun.* S'il s'agit de peuples apparentés par la race ou le langage, il y a présomption que leurs croyances communes remontent à l'époque où leurs ancêtres formaient une même société. C'est ici que la linguistique comparée peut nous être d'un grand secours. Toutefois la présomption n'est pas abolue; il faut examiner s'il n'y a pas eu emprunt ultérieur d'une branche à l'autre. Le Mithra védique et le Mithra avestéen ont bien une origine commune; mais le Mithra des Gréco-Romains n'est arrivé en Occident que par

une importation tardive. — Il faut vérifier aussi si les manifestations religieuses dont on constate l'identité ne dépassent pas le niveau de culture atteint par la race avant la rupture de son unité. Il est impossible de nier ce que Max Muller a appelé « la leçon de Jupiter », c'est-à-dire l'identité de la croyance au Ciel-père chez les premiers Aryas. On peut discuter si James Darmesteter avait raison de professer qu'avant leur séparation, les principales branches des Indo-Européens regardaient déjà ce dieu comme une divinité régulatrice à la fois de l'ordre cosmique et de l'ordre moral[1]. Mais où l'hypothèse de l'héritage commun doit être rejetée d'emblée, c'est quand, poursuivant ce parallélisme, nous voyons les Grecs, les Latins, les Perses et les Indiens identifier leur dieu suprême avec la Réalité unique et absolue qui se manifeste à la fois dans la nature et dans la conscience. Ce que la philologie et l'archéologie nous apprennent des Indo-Européens avant leur dispersion suffirait à établir qu'ils étaient alors incapables de concevoir une pareille doctrine; quand même l'histoire, qui a toujours droit au dernier mot, ne nous apprendrait pas que ce panthéisme idéaliste a été, chez les Grecs, la conclusion du mouvement philosophique qui va d'Homère à Thalès; chez les Perses, l'aboutissement de l'évolution théologique qui introduisit, au dessus d'Ormuzd et d'Ahriman, l'entité absolue de Zervan Akarana, le Temps sans bornes; enfin, chez les Indiens, le couronnement des spéculations exposées dans les commentaires brahmaniques des Védas.

Lorsqu'il s'agit de peuples appartenant à des groupes ethniques distincts, parlant des langues non apparentées, l'hypothèse de l'héritage commun cesse d'être vérifiable. L'ethnographie, comme la science du langage, dans leurs efforts pour reconstituer l'arbre généalogique des sociétés humaines, s'arrêtent aujourd'hui devant un certain nombre

1) J. Darmesteter, *Le dieu suprême des Aryas. Essais Orientaux.* Paris, 1 vol. 1883.

de races qu'elles regardent provisoirement comme formant des groupes irréductibles. En supposant que, par suite de découvertes ultérieures, on arrive à réduire ce nombre, la rupture de l'unité des nouveaux groupes ainsi obtenus remonterait à une époque si reculée et si primitive qu'il deviendrait presque impossible d'en retrouver les croyances. A plus forte raison faut-il écarter l'hypothèse d'une religion identique qu'aurait professée l'humanité primitive et dont les fragments se seraient conservés chez tous les peuples de la terre. En admettant l'unité primordiale du genre humain (qui n'est nullement établie), il est évident qu'à l'époque où cette unité se serait rompue, l'homme n'aurait pas encore réuni les conditions mentales indispensables à la genèse des idées religieuses ou même mythiques, plus tard possédées en commun par les diverses races.

2° *Transmissions réciproques.* Laissons de côté les théories, généralement abandonnées aujourd'hui, qui assignent aux phénomènes religieux un centre unique de formation et de dispersion : on peut considérer comme établi que des idées religieuses se sont engendrées séparément et parallèlement chez les peuples les plus divers. — L'hypothèse d'emprunts réciproques mérite davantage qu'on s'y arrête. Il est certain que des religions d'origine différente ne peuvent venir en contact, sans qu'il ne s'opère entre elles des échanges d'idées, de légendes, de rites et de symboles, surtout quand il s'agit de populations disposées à admettre non seulement la pluralité des dieux, mais encore la réalité des divinités étrangères. La migration des fables atteste avec quelle facilité ces emprunts s'accomplissent ; il suffit d'un contact accidentel, amené, en dehors même de toute propagande intentionnelle, par les hasards du commerce, de la navigation, de la guerre ou de l'esclavage. A plus forte raison en est-il ainsi des rites et des symboles dont l'adoption n'exige pas même la compréhension de la langue parlée par leurs créateurs.

Le premier point à rechercher est l'existence ou du moins la possibilité de communications entre les milieux où l'on

constate les mêmes phénomènes. Quand on rencontre l'emploi de la croix comme symbole de fécondité ou de vie chez les anciens Américains, les Égyptiens, les Phéniciens et les Indo-Européens, il n'est pourtant pas possible d'en conclure à une transmission de l'ancien au nouveau continent. Dans les cinq parties du monde on a recueilli la légende que la lune ou le soleil auraient voulu rendre l'homme immortel, mais qu'ils en furent empêchés par un animal jaloux. Ici chez certains peuples, il a pu se produire une migration de la fable. C'est à la géographie et à l'histoire de nous aider à faire la distinction[1].

Quand la possibilité d'échanges a été constatée, il faut recourir à l'étude critique des sources pour déterminer le lieu d'origine. La philologie est, ici encore, d'un fréquent secours. La présence, dans un mythe, d'un nom appartenant à une langue étrangère, est un indice d'emprunt, surtout si le mythe se retrouve dans les traditions des peuples qui parlent cette langue — par exemple le mythe d'Adonis importé des Phéniciens chez les Grecs. — Toutefois une ressemblance purement verbale ne suffit point. Le Bel (Beli, Belenus) des Celtes n'a rien de commun avec le Bel (Baal) des Babyloniens.

A défaut de renseignements fournis par les noms propres, il y a, pour les légendes, la ressemblance de la trame et des circonstances adventices ; pour les emblèmes et les rites, celle des combinaisons symboliques. Telle la légende de saint Joasaph qui se révèle, par les incidents du récit, comme l'adaptation d'un récit bouddhique ; tel le disque ailé de la Mésopotamie qui atteste par ses détails iconographiques ses origines égyptiennes.

Même quand un peuple adopte la religion d'un autre, il ne la prend jamais tout entière, et, d'autre part, il la mélange toujours avec ses croyances antérieures. De nombreux exemples en sont fournis par la religion suméro-acca-

1) Goblet d'Alviella, *L'intervention des astres dans la destinée des morts* Bulletin de la Société belge de *Folk-lore*. Liège, 1892).

dienne chez les Sémites de la Mésopotamie, le bouddhisme chez les Chinois, l'islamisme chez les Perses, le christianisme chez les Grecs et les autres peuples européens.

Lorsqu'on a fait, dans la masse des phénomènes analogues, la part de l'héritage et celle de l'emprunt, il reste un nombre considérable de similitudes auxquelles il faut trouver une autre explication ; ces similitudes portent à la fois sur les idées générales et sur les applications pratiques du culte.

3. *Formation parallèle.* Un point que les recherches anthropologiques ont remis en lumière, c'est qu'en dehors des divergences sociales et individuelles, il existe un type humain, qui est caractérisé par des manifestations identiques, partout où l'homme se trouve ou se retrouve dans des conditions analogues de développement et de milieu.

Étant donné que les populations les plus diverses croient dépendre d'êtres surhumains et mystérieux, il n'est pas surprenant que partout on se soit adressé à ces êtres dans les mêmes termes, qu'on ait cherché à les gagner ou à les dominer par les mêmes procédés, en vue d'obtenir les mêmes avantages ; enfin qu'on leur ait attribué entre eux les mêmes relations d'affection ou d'hostilité, d'opposition ou de subordination.

Ou encore, étant donné que parmi les croyances les plus répandues figure l'idée de survivance personnelle, on ne peut s'étonner que les hommes aient partout conçu la vie posthume sous des traits empruntés à la vie présente, qu'ils l'aient localisée dans les mêmes régions inaccessibles, enfin qu'ils aient attendu de cette vie future les jouissances matérielles ou les réparations morales qui leur manquaient dans leur existence terrestre. Si variées que soient les combinaisons de l'imagination, la plupart des problèmes qui se présentent à l'esprit humain, ne se prêtent souvent qu'à un nombre restreint de solutions, comme on peut le constater dans les spéculations relatives à la création de l'homme et de l'univers, au mécanisme des corps célestes, à la produc-

tion des phénomènes météorologiques, aux relations de l'homme avec les animaux, à l'origine de la mort, à l'explication du sommeil et des rêves, voire aux conflits de notre nature morale, etc.

Traduites en langage mythologique, ces questions ont donné naissance à des explications analogues, telles que le mariage ou la séparation originaire du Ciel et de la Terre, le dépècement d'un Être primordial, les rapports de consanguinité entre le Soleil et la Lune, la descente du Feu sur la terre, le combat des dieux et des géants, la lutte pour la possession d'un Arbre de vie ou d'une Fontaine de Jouvence, la tradition d'une conflagration ou d'un déluge universels, l'introduction de la mort par un dieu ou un animal malveillant, le trépas et la résurrection d'un héros, l'existence simultanée de deux séjours des morts, l'un au ciel, l'autre sur la terre, etc. Même des conceptions théologiques aussi élevées que l'assimilation de l'ordre cosmique et de l'ordre moral avec l'ordre divin ont pu se développer spontanément chez des peuples aussi divers que les Égyptiens, les Chaldéens, les Indo-Éraniens, les Grecs et les Chinois.

Nombre de rites et d'institutions affectent la même forme, parce qu'ils sont une application analogue de raisonnements identiques; tels sont notamment la plupart des rites funéraires et certaines pratiques religieuses, la scarification, l'emmurement, le renouvellement des feux, la circumambulation, les institutions conventuelles, etc. Il y a des images symboliques tellement naturelles qu'il est inutile de leur chercher une commune origine — par exemple la représentation du soleil par un cercle, de la lune par un croissant, du ciel par une voûte, de l'univers par un arbre, de la foudre par un oiseau ou une arme, de la puissance divine par une main ou un bras, de la providence par un œil, etc.

En résumé, les similitudes religieuses, relevées parmi des races non apparentées, doivent être tenues pour des formations parallèles jusqu'à indice du contraire. La question, à la vérité, peut toujours être rouverte dans chaque cas parti-

culier. Mais la preuve incombe alors à celui qui soutient l'hypothèse d'un emprunt.

Si maintenant nous comparons entre elles la masse des similitudes qui impliquent une formation indépendante, nous constatons que les croyances les plus répandues, — soit à l'état de superstitions et de survivances, soit comme parties constitutives de la religion dominante, — sont celles qui font la part la plus large à l'arbitraire dans la conception des puissances surhumaines et de leur rôle : la foi aux esprits de la nature et aux fantômes des morts, aux interventions fantastiques et arbitraires des êtres surhumains, aux formes humaines ou bestiales des dieux, à la métempsychose, à la divination, à l'efficacité de la sorcellerie, etc. Telle devrait être encore aujourd'hui la religion unique, si l'on remettait au suffrage universel de l'humanité le droit de décider quelle est la vérité religieuse.

Au contraire, les croyances, qu'on peut qualifier de supérieures dans notre classification, ne se rencontrent que dans un nombre relativement restreint de systèmes religieux et même uniquement parmi les adeptes les plus avancés de ces religions; — telles les idées que l'activité surhumaine se manifeste par des lois ; que sa source est une, malgré la diversité de ses manifestations; qu'elle se propose pour but la réalisation de l'ordre dans le monde. — De même, en ce qui concerne les notions de la vie future, on trouve partout, depuis les temps préhistoriques, la croyance que les morts peuvent entrer en relations avec les vivants. Au contraire, la théorie qui envoie les âmes des défunts obtenir dans un autre monde la récompense ou le châtiment de leurs actes n'est professée que par un petit nombre de peuples, et, chez certains d'entre eux, on peut constater qu'elle est d'apparition tardive. — Ainsi encore, partout se rencontre la croyance qu'on peut, par certains procédés, s'asservir les êtres surhumains. Plus restreinte est l'idée que les puissances surhumaines échappent à toute contrainte et que l'unique moyen d'obtenir leur appui est de leur plaire. Enfin plus restreinte

encore est la conviction que la Divinité agit conformément à des principes invariables et que la seule façon de s'assurer son concours est de se conformer à ces règles.

Ici se place la loi qu'Herbert Spencer a formulée en termes généraux pour toutes les sphères de l'évolution sociale : « Ce qu'il y a de commun aux intelligences dans toutes les phases de la civilisation doit tenir à une couche plus profonde que ce qui est spécial au niveau supérieur et si ces dernières manifestations peuvent s'expliquer comme une modification ou une expansion des autres, il est à présumer que telle est bien leur origine [1] ».

Or, il est possible d'établir que cette liaison entre les formes supérieures et inférieures des croyances religieuses existe non seulement en logique, mais encore dans la réalité des faits observés. En effet, nous pouvons surprendre, tantôt chez un peuple, tantôt chez un autre, le passage entre les différents anneaux de la chaîne qui unit les croyances les plus hautes aux manifestations les plus basses de la religiosité. On est ainsi amené à conclure que l'état, par lequel ont débuté les religions, même les plus élevées, des temps historiques, ne pouvait guère être supérieur aux manifestations religieuses des peuples les moins avancés en civilisation, autrement dit des sauvages. « L'étude des sauvages, reconnaissait un écrivain peu suspect de matérialisme, E. de Pressensé, est le meilleur moyen de reconstruire avec quelque précision l'état social et religieux de la rude enfance de l'humanité, car ils en sont les survivants [2] ».

A l'appui de cette thèse, M. Tiele a formulé les quatre considérations suivantes qui ont presque la valeur de lois :

1° Aux temps préhistoriques, d'après les recherches les plus récentes, la civilisation ne dépassait point le niveau des sauvages actuels. Dans une civilisation pareille, il ne pouvait

1) *Sociology*, t. I, § 146.

2) *L'ancien monde et le christianisme*. Paris, 1887, pp. 5-6.

se rencontrer des croyances, ou des usages religieux supérieurs à ce que nous observons chez les sauvages ;

2° Les religions civilisées dont l'histoire remonte le plus haut se montrent, bien plus que les religions ultérieures, sous l'influence des conceptions qui prédominent chez les sauvages ;

3° La mythologie et la théologie des peuples civilisés se retrouvent presque entièrement dans les croyances des sauvages, sans ordre et sans arrangement, il est vrai, mais sous une forme plutôt primitive et rudimentaire que dégénérée;

4° Les nombreuses traces de conceptions analogues à celles des sauvages qui se retrouvent jusque dans les religions les plus élevées s'expliquent parfaitement par la survivance ou la renaissance d'idées anciennes[1].

Je me permettrai d'ajouter les deux arguments suivants, empruntés, le premier à la psychologie infantile, le second à la linguistique comparée :

5° Nos enfants, qui, en vertu du principe de l'autogenèse, reproduisent, dans les premiers développements de leur mentalité, les conditions intellectuelles de l'enfance de l'humanité, présentent, vis à vis de la nature extérieure, un état d'esprit qui rappelle les raisonnements religieux des non civilisés ;

6° Les racines des mots qui rendent les idées plus abstraites (Dieu, âme, absolu, etc.) exprimaient à l'origine des faits purement matériels. A l'époque où se sont formées ces racines, l'homme était incapable d'idées plus élevées. Si même elles lui avaient été communiquées du dehors, il aurait été impuissant à se les assimiler.

On a objecté à la thèse du développement religieux dans la direction du progrès que l'observation constate parfois une évolution en sens inverse. N'est-il pas admissible que l'humanité ait commencé par les croyances les plus hautes,

1) C. P. Tiele, *Manuel de l'Histoire des Religions*, trad. de M. Maurice Vernes. Paris, 2e éd., p. 15-16.

et que les plus basses, au lieu de représenter un état primitif, soient, au contraire, le dernier terme d'une dégénérescence graduelle? — Il faut remarquer que le caractère progressif de l'évolution humaine est admis dans tous les autres domaines. Pourquoi la religion ferait-elle exception?

Quels sont d'ailleurs les cas où l'on a cru constater une rétrogradation? Il est très vrai que chez de nombreux peuples, les traditions populaires contiennent le souvenir d'une époque où la religion était plus pure. Mais cette tradition représente simplement une tentative pour expliquer, par l'incapacité ou la corruption des générations intermédiaires, les défauts d'une institution qu'on croit avoir été fondée par les dieux et qu'en conséquence on suppose avoir débuté dans un état de perfection. Il s'en faut, du reste, que cette tradition soit générale. D'autres peuples admettent une condition primitive de barbarie ou d'ignorance, d'où ils auraient été tirés par les enseignements d'un personnage surhumain, dieu incarné ou héros inspiré.

On allègue aussi que la plus ancienne littérature religieuse des Juifs, des Indiens, des Perses, des Égyptiens et des Chinois se montre toute pénétrée de sentiments moraux et même d'aspirations monothéistes. Un examen attentif permet de constater que ces productions sont partout fort mélangées et que là où elles n'ont pas fait l'objet d'un remaniement manifeste, elles renferment, à côté de leurs meilleures aspirations, les traces de sentiments assez grossiers et de croyances franchement polythéistes, voire fétichistes et magiques. Elles n'ont, d'ailleurs, rien de primitif. La critique philologique et littéraire tend de plus en plus à établir qu'elles sont le fruit d'une longue et profonde élaboration s'exerçant sur les matériaux de la religion populaire.

Je ne contesterai point qu'il n'y ait, dans les croyances des peuples, comme dans celles des individus, des exemples de dégénérescence et de régression. Mais ce sont là des faits locaux et exceptionnels, comme les cas analogues de décadence qui se manifestent parfois dans les autres sphères de l'activité

humaine; ils ne peuvent prévaloir contre la masse des faits qui témoigne d'une orientation générale dans le sens du progrès. Du reste, si on veut prendre comme point de départ de l'évolution religieuse, chez un peuple ou chez tous, soit le monothéisme, soit tout autre état religieux supérieur à celui des sauvages, il reste à expliquer comment s'est formée cette croyance initiale, et ainsi l'on n'aura fait que reculer indéfiniment la solution du problème.

S'en suit-il qu'il suffise de connaître les religions les plus infimes pour comprendre aussitôt les plus hautes? Ce serait oublier qu'il y a dans le fruit quelque chose de plus que dans le germe. Le chêne, qui domine la forêt procède d'une humble semence; mais, à côté des éléments qu'il a tirés du gland, il renferme ceux qu'il a graduellement empruntés au sol, à l'air, au soleil, aux nuées, multiples facteurs qu'il s'est assimilés selon la loi de sa nature. Les religions les plus sublimes proviennent, elles aussi, de germes infimes qu'il est peut-être possible de retrouver dans les couches sociales où ils se sont ankylosés, mais qui, là où ils n'ont pas été arrêtés dans leur croissance, se sont développés et différenciés sous l'action de facteurs introduits par les progrès de la culture humaine. Parmi ces facteurs figurent au premier rang, dans l'histoire des religions, l'intervention de certaines personnalités et cette intervention est d'autant plus puissante qu'on se trouve plus loin du niveau rudimentaire où la fatalité des lois naturelles entretient une uniformité à peu près constante de croyances et d'usages.

De là cette double conclusion — quelquefois méconnue par ceux qui recourent à l'emploi de la méthode comparative dans l'étude des phénomènes religieux — l'une, que l'inférieur ne suffit pas à expliquer le supérieur; l'autre, que des phénomènes empruntés à des milieux différents ne comportent la même explication que si ces milieux sont au même degré de développement. Quand on met les croyances les plus arriérées en regard des plus avancées, le rapprochement peut nous donner le germe de ces dernières, les formes

dont s'est servi le sentiment religieux pour trouver un véhicule à des conceptions de plus en plus raffinées: mais il ne peut nous donner davantage. La connaissance du point de départ reste impuissante, à elle seule, pour nous livrer le secret de l'avenir et nous fournir le dernier mot de l'évolution. Ce dernier mot, nous ne le connaîtrons sans doute jamais, pas plus en religion qu'en aucun autre domaine; mais nous pouvons être certains qu'il gît dans la direction du progrès et, si nous avons quelque chance de nous en rapprocher, c'est en le cherchant dans les manifestations les plus perfectionnées de la croyance et de l'éthique religieuses, c'est-à-dire — pour en revenir à notre classification — dans les conceptions qui impliquent un accroissement en quelque sorte illimité de l'ordre et de l'harmonie au sein de l'univers.

Goblet d'Alviella.

DU

ROLE SOCIAL DU SACRIFICE RELIGIEUX

Mémoire présenté en séance de Section au Congrès international d'Histoire des Religions, le 4 septembre 1900.

Le sacrifice religieux est le point culminant du culte chez tous les peuples soit non civilisés, soit civilisés, et les religions tout à fait supérieures seules, à la fois éthiques et monothéistes, sont parvenues à sa suppression, plusieurs d'entre elles en ont gardé le symbole, le souvenir, et même, au lieu de l'abolir véritablement, l'ont plutôt accompli une fois pour toutes, l'ont épuisé, ce qui est loin d'en nier l'utilité. On peut dire que toutes les autres cérémonies ne sont que préparatoires et que lui seul est le but ou plutôt le moyen définitif de se mettre en rapport avec la divinité. Aussi a-t-il dès longtemps attiré l'attention dans l'histoire des religions.

Il est encore remarquable à un autre titre, c'est que lui seul a donné naissance aux intermédiaires entre la divinité et le fidèle. Il a fallu pour le sacrifice un sacrificateur, ce sacrificateur est le prêtre ; autrement pourquoi chacun n'eût-il pas adoré librement et individuellement, comme il le fit d'abord pour le fétiche ou l'idole de son choix ? Mais il fallait des fonctionnaires spécialisés pour égorger la victime, des *bouchers divins* ayant l'habitude de répandre le sang des animaux offerts en commun, car on devait se cotiser pour les offrir et les ressources d'un seul auraient été très insuffisantes. De là le point de départ de toute une hiérarchie sacerdotale,

qui depuis a changé de caractère, mais dont telle a été certainement l'humble origine. Par un singulier contraste et une historique ironie, les ministres de paix ont été d'abord des ministres de sang, non seulement du sang des animaux, mais aussi du sang de l'homme, et ont joint à la profession de boucher celle de *bourreaux sacrés*. Qu'on ne se méprenne pas sur notre pensée; nous n'avons nullement l'intention d'imprimer par ces mots un caractère odieux à ces intermédiaires, mais seulement de rappeler en un mot le processus historique. C'est à l'abolition du sacrifice que tendent les perfectionnements religieux, de même que c'est à l'abolition de l'expiation proprement dite que tendent les perfectionnements de la pénologie sociale.

Comme tous les phénomènes de l'esprit et de la société humaine, l'idée du sacrifice a changé plusieurs fois de caractère, et sans jamais perdre entièrement celui qu'il venait de quitter, il en a revêtu de nouveaux. Il est aisé de constater qu'il en a été de même dans beaucoup d'autres domaines. D'une manière générale, le but n'a point été envisagé d'abord, surtout le but plus tard définitivement recherché ; lorsqu'une institution s'est fondée, elle est née automatiquement, mécaniquement et au cours de son existence sa cause première a évolué. C'est ainsi que le droit de succession dans les lois modernes est, chez beaucoup de nations au moins, fondé sur le principe de l'affection présumée. Tout d'abord il ne s'agissait nullement d'affection. Le principe était plus naturel, il consistait dans la copropriété de famille, tous les biens, du vivant même du père de famille, appartenaient à tous les membres, seulement le chef en avait la jouissance et parfois la libre disposition, mais ce qui restait à son décès n'était point perdu. Il ne passait, il est vrai, à aucun propriétaire nouveau, mais accroissait aux copropriétaires survivants *jure non decrescendi*. Plus tard la copropriété de famille disparut, mais l'effet subsista; seulement ceux qui étaient copropriétaires d'abord étaient des enfants ou des descendants. Ils demeurèrent héritiers, et le phénomène acquit alors

une autre cause, une cause anthropologique, la parenté, le lien du sang. Ce fut le second stade; aussi pendant cette période est-il impossible, ou très difficile, de déranger l'ordre des successions; il fallait subir pour héritier celui qu'on réprouvait. Le progrès de la civilisation permit de rejeter ce joug. Le père de famille put tester, il le fit d'après son affection devenue la cause nouvelle, et la succession testamentaire prima la succession intestataire qui ne fut plus qu'une image de la première.

Le même *processus* peut s'observer en linguistique. C'est ainsi qu'on s'imagine, quand il s'agit des temps des verbes, que l'idée première a été dès l'abord, comme aujourd'hui, de distinguer entre le passé, le présent et le futur. Il n'en est rien. Le futur est une idée abstraite, l'idée d'une chose non-existante qui n'entre pas dans le concept primitif; le présent existe à peine puisqu'il ne dure qu'une seule minute; le passé est aussi court que le souvenir. Ce qui semble plus palpable d'abord, c'est la durée, ou plutôt le point de développement de l'action elle-même. Cette action se continue-t-elle encore, est-elle terminée, commence-t-elle seulement? De là l'idée du duratif, du parfait, de l'aoriste. Plus tard, le point de vue change, l'idée du futur apparaît, mais le cadre reste fixe, et on change seulement l'emploi; le duratif devient le présent, le parfait devient le passé.

Nous nous contenterons de ces exemples pris dans d'autres sciences. Dans celle des religions on pourrait en relever beaucoup d'autres. En voici un frappant, c'est celui de la mésentomatose. Celle-ci est d'abord toute mécanique, il s'agit de se réincarner dans un corps quelconque pour survivre, dans le sien propre, dans celui d'un enfant, même dans celui d'un animal; c'est l'instinct de la conservation qui se manifeste; aucune idée de punition ni de récompense. Mais plus tard, une telle transmigration prend un but moral, ce n'est que l'âme du pécheur qui entrera dans un corps inférieur par punition, celle du juste aura des destinées meilleures.

Il en est de même ici. Le sacrifice a passé par plusieurs phases dans son esprit général et dans son but. Ce sont ces phases que nous voulons très brièvement étudier. C'est d'ailleurs, ce qu'on oublie trop souvent, son état premier qui est resté son état fondamental.

Le sacrifice est essentiellement l'immolation d'une victime, le plus souvent sanglante, à la divinité, soit à la divinité proprement dite, soit à l'ancêtre dans la religion mortuaire. Cette immolation n'est point accomplie dans le but de faire souffrir la victime, pas plus que nous ne tuons dans un tel but les animaux destinés à notre nourriture. Il n'a pas non plus celui d'apaiser les personnes à qui nous l'offrons, quoique ce désir soit sans doute déjà indirect. L'objectif est de les nourrir, de les conserver en vie et en bonne santé. Tel est le premier stade. Les aïeux, les dieux, sont *nos amis*, nos amis supérieurs; nous avons sans doute besoin d'eux, mais ils ont besoin de nous, car nous seuls pouvons leur procurer une nourriture préparée.

Tel est le point de départ, mais à travers les siècles on s'en éloigne, l'on arrive successivement à des idées très différentes, et lorsqu'on parvient à la dernière, le point initial est tout à fait hors de vue, et le but du sacrifice a entièrement évolué.

Lorsque son évolution est complète, il finit par disparaître, mais non sans laisser des traces, des survivances très intéressantes, qui parfois semblent des réviviscences.

Nous étudierons chacun des stades du sacrifice, puis sa disparition et ses survivances, très rapidement, de manière à faire ressortir seulement les points essentiels.

I

On cherche souvent à un phénomène des raisons très subtiles ou très mystérieuses, quand il s'agit de religion, tandis qu'on a sous la main des explications simples et plau-

sibles. C'est ainsi qu'en géologie on s'était évertué d'abord à trouver aux révolutions des causes spéciales, ne se réalisant plus, tandis qu'on reconnut enfin que c'étaient les causes semblables aux causes actuelles qui avaient agi dès le commencement. De même si l'on veut observer ce qui se fait quotidiennement dans notre société, on aura aussitôt l'explication du sacrifice.

Le plus grand bien, le plus tangible que nous puissions faire à un parent, à un ami, c'est de lui donner ce qui peut lui faire plaisir; sans doute à un certain degré d'affinement ce sera d'un bien intellectuel ou esthétique ou affectif qu'il s'agira, mais pour la plupart il s'agit d'un plaisir matériel, et parmi ceux-ci celui que procure la nourriture. Le repas est encore aujourd'hui le cadeau habituel, et après les plaisirs supérieurs que nous nous efforçons d'imaginer, nous y revenons toujours. C'est que c'est le bien le plus nécessaire, le substratum de tous les autres, puisque seul il nous permet d'exister. Nous offrons, suivant nos moyens, la nourriture la plus substantielle, d'abord la nourriture végétale, si nous ne pouvons en offrir d'autres d'après nos ressources, puis la nourriture animale, qui est une condensation; enfin, si nous avions l'habitude de manger nous-même de la chair humaine, c'est celle-là que nous offririons sans doute comme plus délicieuse et plus rare. Nous y joignons la boisson qui procure l'excitation, sinon l'ivresse, mais cependant elle est moins essentielle, elle ne fournit pas au même degré la conservation de la vie. Parmi tous les *plaisirs mondains*, le *repas* reste toujours *fondamental*, rien ne peut le remplacer, ni le bal, ni le concert, ni les autres satisfactions plus esthétiques; d'ailleurs, il est toujours à notre disposition, tandis que souvent les autres nous échappent. Sans doute ce plaisir nous semble grossier, même étrange, et il peut quelquefois provoquer l'horreur. Qu'une personne malade se trouve transportée au milieu d'un festin, tous les mets servis lui répugneront, l'acte de manducation qui l'entoure lui semblera vil et inexplicable. Mais il en est autrement pour les autres convives, la bonne

humeur qui éclate à la fin du repas en est le signe irrécusable.

Hé bien! il en fut de même, et à bien plus forte raison, à l'origine de l'humanité. Le bien-être résultant de l'alimentation était le bien-être supérieur. Les plaisirs sexuels eux-mêmes, auxquels on attachait moins de prix en raison de leur facilité extrême semblaient inférieurs. Seulement entre les diverses nourritures, il était fait une distinction. Celle au moyen des végétaux est la moindre, de même qu'aujourd'hui les gens pauvres ne mangent de viande que de temps en temps. La nourriture animale, qui donne plus de vigueur est préférée. Mais ce qu'on préfère surtout, c'est la chair humaine. Non seulement elle donne plus de force, semble-t-il, mais elle communique aux consommateurs les vertus de l'objet consommé; si la victime était forte, courageuse, saine, celui qui la mange acquerra ces qualités lui-même. Quoi d'étonnant ? Est-ce que par le phénomène physiologique de la nutrition, la substance du comestible ingéré ne devient pas celle du consommateur ? L'idée est donc naturelle, et par conséquent, plus la victime est élevée, plus la nourriture est fortifiante et salutaire; on la trouve aussi plus agréable par une association d'idées qui se conçoit.

C'est donc la nourriture qu'on offrira à ceux qu'on aime ou que l'on redoute, surtout à ceux que l'on aime, et tout d'abord à ses parents, à ses enfants; on s'en privera même quelquefois dans ce but. La *créance alimentaire* existe déjà dans l'*instinct*. Mais la famille n'est pas rompue par la mort. D'après des croyances partout en vigueur, le parent mort se survit, suivant les uns pendant un temps limité, suivant les autres pour toujours. Aussi prend-on de lui le plus grand soin. Il continue d'habiter avec nous, près de notre foyer; il a place réservée au milieu de la maison. On lui donne tous les jours la nourriture, nourriture très souvent végétale consistant en fruits, et en produits animaux autres que la chair, le lait, le beurre, ce qui prouve l'antiquité du culte. Mais il existe aussi des sacrifices proprement dits. Ils ont lieu sur le tom-

beau qui est la pierre d'un autel. Quelquefois on fait un trou en terre, pour que la nourriture parvienne jusqu'au défunt. C'est le père de famille qui est le sacrificateur. Ainsi l'âme de l'ancêtre revêtue de son corps subtil peut continuer à vivre, autrement elle mourrait d'inanition.

Plus tard, à côté de l'ancêtre se place le dieu proprement dit, dieu domestique d'abord, spécial dans chaque famille et dont le père de famille est le prêtre. Même ce culte privé se maintient longtemps à côté du culte public. Il se réalise aussi par des sacrifices, qui sont moins souvent sanglants que ceux du culte public. Le brahmane célèbre à la fois tous ces cultes; dans le culte privé il offre aux images des cinq dieux protecteurs du foyer du riz, des fleurs et des parfums, il arrose chacune d'elles avec du lard, du beurre clarifié, du miel, de l'eau claire parfumée; il leur offre aussi des étoffes pour leur servir de vêtements; puis il présente aux parents morts du riz et du sésame. On comprend que l'on cherche à donner de la nourriture aux parents morts, puisqu'on suppose leur survie, cela se conçoit moins en ce qui concerne les dieux proprements dits, mais c'est une conséquence de l'anthropomorphisme qui se forme dès leur apparition.

Les sacrifices se développent de plus en plus, surtout lorsqu'après avoir été individuels ils sont faits en commun. La gradation existe principalement en ce qui concerne la nature des victimes immolées. Les premières sont non-sanglantes, on offre aux dieux des fruits et tout au plus du lait, du miel, du beurre clarifié; ce n'est pas que le sang répandu répugne à l'homme, mais c'est que celui-ci est d'abord plutôt frugivore que carnivore, et que ses dieux sont toujours à l'image de lui-même. Plus tard, on passe aux sacrifices sanglants, mais dont les animaux seuls font encore les frais.

Quelquefois on les immole en masse dans de véritables hécatombes, c'est aux jours de fêtes publiqnes. La transition du sacrifice végétal au sacrifice animal est bien marquée par un passage de la Bible. Caïn et Abel offrent chacun leur sacrifice à Dieu. Caïn est le frère aîné, il fait à la divinité un sa-

crifice à l'ancienne mode, un sacrifice végétal ; Abel le plus jeune sacrifie des animaux de son troupeau. Dieu rejette le sacrifice végétal de Caïn et agrée au contraire le sacrifice d'Abel. C'est la transition entre les deux sacrifices. Bientôt le sacrifice végétal passe au second plan ; il devient sans valeur, l'homme a trouvé pour lui une nourriture plus fortifiante ; il est juste qu'il la partage avec ses dieux.

Mais souvent il découvre une chair supérieure à celle des animaux, c'est la chair humaine elle-même, par une évolution anthropophagique dont ce serait ici un hors d'œuvre de rechercher les causes. Il est certain d'après toutes les traditions qu'il s'imagine acquérir ainsi plus de vigueur. Il est juste qu'il en fasse profiter les dieux. Ceux-ci semblent éprouver pour elle un goût très vif ; aussi dans certains pays, en Gaule, au Mexique, ces sacrifices deviennent-ils très fréquents et les dieux en sont insatiables. Dans la tradition juive, il semble qu'un moment on ait voulu substituer le sacrifice humain à celui des animaux ; l'histoire du sacrifice d'Abraham en est une preuve, il est bien près de s'accomplir. Plus tard, il s'agit de la fille de Jephté. Enfin dans le sacrifice chrétien, c'est un Dieu qui s'offre lui-même en sacrifice, mais en même temps un homme, et l'idée revient persistante. Parmi la chair humaine, il en est même une qui semble préférable, plus tendre, c'est celle des enfants ; de là les sacrifices d'enfants plus recherchés encore par les dieux que les sacrifices humains.

Par un retour singulier, à un détour de l'évolution dans certains pays surtout, il se produit une évolution nouvelle qui ramène au commencement. Le bouddhisme ne connaît plus que des sacrifices non-sanglants ; le judaïsme a aboli en fait les sacrifices d'animaux. On n'offre plus à la divinité que les fruits de la terre ; le sang ne coule plus nulle part ; nous décrirons plus tard cette révolution à propos d'un autre ordre d'idées. C'est en Chine que cette substitution s'accomplit le plus tôt.

Comment fait-on parvenir aux dieux cette nourriture ? On emploie des moyens variés. S'il s'agit d'un ancêtre, on se

rend sur son tombeau, on y opère le sacrifice, le sang s'écoule, ce qu'il y a de plus subtil dans la chair, et l'ancêtre l'aspire, ou il en sent l'odeur, et cette odeur suffit pour nourrir sa nature subtile; nous avons dit qu'on fait quelquefois un trou en terre pour que la nourriture parvienne plus sûrement. S'il s'agit d'un dieu proprement dit, on possède sa statue, on la barbouillera avec le sang de la victime, elle l'absorbe peu à peu. La foi est robuste et le signe sensible.

Cette nourriture est sans doute un cadeau, comme le don d'un vêtement ou de tout autre objet, mais ce caractère est tout à fait secondaire. Ce qui domine, c'est l'idée de procurer la subsistance et empêcher la destruction et la disparition du parent ou de l'ami invisible. L'idée est toute matérielle, c'est le prolongement de ce qu'on veut pour soi-même, puis pour les êtres issus de soi ou dont on est issu, puis pour les autres hommes par une naturelle et de plus en plus altruiste sympathie.

II

Que se produit-il de nos jours? L'affection anthropologique envers nos parents, ou de libre élection envers des amis nous invite à leur offrir la nourriture s'ils en ont besoin; une nourriture plus agréable et plus fortifiante s'ils peuvent déjà se procurer la vie élémentaire, et cet instinct est si fort que chez les peuples demi-civilisés, l'hospitalité envers des étrangers est considérée comme une des plus grandes vertus. Mais il est rare qu'un tel agissement nous procure la plus grande satisfaction. A la table où nous les faisons s'asseoir nous allons bientôt nous asseoir nous-mêmes, prendre part à leur repas, qui, si les mets sont nombreux et si la nourriture est choisie, va devenir un festin, et si une idée politique ou religieuse nous unit, sera un banquet, et à mesure que la réfection physiologique s'accomplira en commun, la joie sera plus grande, et avec elle l'expansion et la sympathie ; il s'établira bientôt un lien entre tous les convives, mental par la conversation, mais

pour ainsi dire, matériel par la participation à la même substance absorbée. Cette idée de manger en commun a été pratiquée dans toutes les sociétés où l'on voulait resserrer l'association ; on se rappelle les agapes des chrétiens, les repas publics à Lacédémone. Un des mille liens qui viennent compléter le lien essentiel et généalogique de la famille consiste précisément dans le repas familial quotidien. Le veau gras biblique immolé pour l'enfant prodigue en est un touchant symbole. Les amitiés les plus solides, les plus vives, ne peuvent guère s'établir tant qu'on n'a pas rompu le pain de l'ami, bu de son vin. Dans cet ordre d'idées, la boisson opère comme la nourriture proprement dite, et si on se rencontre sur un terrain neutre, taverne ou café, pour traiter des affaires ou se communiquer des idées, c'est que l'excitation procurée ainsi en commun réagit d'un consommateur à l'autre et dispose à une communication mentale.

Il en fut bientôt de même quand il s'agit des ancêtres ou des dieux. Pourquoi leur servir toujours solitairement le pain, la chair des animaux, le soma dont ils ont besoin, comme nous, pour subsister, tandis que nous nous nourrissons à notre tour loin d'eux ? Les servir ainsi, c'est les servir comme le feraient des domestiques craintifs, tandis que les uns sont nos ancêtres et les autres nos bienveillants protecteurs. Nous allons plutôt nous asseoir à leur table après les avoir servis, ou ce qui revient au même, nous allons les inviter à s'asseoir à la nôtre. Ces repas pris souvent en commun vont cimenter entre nous une vive amitié par la commensalité. Ils opéreront à ce point de vue le même effet qu'entre convives purement humains. Sans doute, les ancêtres, les dieux y resteront supérieurs, ils auront les meilleures places, les meilleures parts, et on leur parlera avec respect, on les écoutera surtout, s'ils voulaient bien parler, mais nous les connaîtrons personnellement et quand nous aurons quelque faveur à leur demander nous serons plus hardis à le faire, de même que le député est plus accessible à la suite du banquet où on lui a porté le toast final. Tout se ressemble d'un bout à l'autre de

la nature, surtout pour l'adoration de divinités anthropomorphes. Mais ce but intéressé n'est pas le principal et il ne se découvre pas tout de suite, le banquet a son but en lui-même, le plaisir du présent. Comment s'explique un pareil plaisir ?

Il est composite, et il est nécessaire de bien l'analyser pour comprendre tout le sens et toute l'importance du sacrifice religieux primitif. La nutrition produit, en mettant du sang nouveau dans la circulation, le plaisir de vivre proprement dit ; il est le résultat d'une action chimique qui s'accomplit, de la transformation de la substance de la nourriture ingérée en notre propre substance. Ce qui était la chair de l'animal ou de la plante devient notre propre chair, notre propre sang ; il s'opère une *transubstantiation physiologique*, et cette opération, comme la plupart des actes du même ordre, entraîne un bien-être. Mais le résultat serait le même dans un repas solitaire. Dans celui pris en commun, cette *métamorphose* s'opère *en même temps chez tous les convives*, procurant la même satisfaction, et la mentalité se trouve chez tous *exaltée* au même moment. Ce synchronisme crée déjà une sympathie, mécanique, mais réelle. Mais il se forme entre tous un lien plus matériel. La chair de la victime ou celle du repas se transforme en chacun d'eux en leur propre substance ; sans doute, cette opération ne s'accomplit qu'après la manducation, mais il semble que cette chair se transformant ainsi pour tous est pour ainsi dire *commune*, et que tous momentanément n'ont qu'une *seule chair* ; c'est la *consubstantiation*, laquelle est une conséquence logique, au moins apparente et subjective, de la *transubstantiation*. Jusque-là, on ne dépasse pas le domaine physiologique. Cette consubstantiation cause un nouveau bien-être, et en outre, elle a pour résultat de rapprocher les convives, non plus seulement d'une manière *idéale* à la suite de la conversation, mais d'une manière *matérielle*.

Si quelques-uns des convives sont des dieux, le repas pris en commun va ainsi devenir le moyen de *communication* le plus *énergique* avec les êtres supérieurs. D'abord, comme

nous l'avons déjà observé, il en résultera le lien du plaisir pris en commun, qui incline les mentalités les unes vers les autres, et qui crée le plus facilement la sympathie. Mais il se produira aussi un rapprochement plus direct et plus complet. La nourriture devient par la nutrition la chair des dieux, comme elle devient la chair des hommes ; la victime immolée étant mangée par les uns et par les autres en même temps va donc se transformer en chacun d'eux ; et la partie mangée par les dieux deviendra dieu d'après la loi physiologique applicable ; celle mangée par les hommes devenant aussi la chair de chacun d'eux, il s'établira une équation illogique, mais naturelle ; la victime devenant à la fois la chair des dieux invités et celle des hommes leurs convives, les dieux et les hommes n'auront plus qu'une chair, et il s'opère ainsi une consubstantiation des plus intimes. Bien plus, le phénomène s'étendra jusqu'à la partie de la chair des victimes qui n'est pas consommée encore, et cette partie sera encore de la chair divine. Les fidèles en prenant part au repas du sacrifice mangeront donc dieu lui-même, et entre la *divinité* et la *victime* une *confusion totale* finira par s'opérer. Le *sacrifice* se double ainsi d'une *communion* à laquelle aboutit le repas pris en commun.

Cette *communion*, c'est-à-dire cette *transubstantiation suivie de consubstantiation* se rencontre dans de nombreuses religions. Chez les Mexicains elle est très remarquable. On l'opère en consommant une statue de pâte pétrie à la ressemblance du Dieu, ce qui est un autre moyen et une consubstantiation plus directe, ou en mangeant la chair des victimes humaines immolées et assimilées au dieu lui-même. La statue de pâte d'Uitzilopochtli était distribuée par morceaux à tous les assistants et cette statue s'appelait *teo-qualo,* le dieu qu'on mange. La pâte de la statue était pétrie avec le sang d'enfants sacrifiés. C'était le dieu lui-même qui était réputé immolé, qui était la victime ; nous venons de donner l'explication de cette idée. Aux fêtes de Tlaloc on pétrissait de petites idoles avec de la farine provenant de toutes espèces

de grains et on y insérait un cœur qu'on distribuait par morceaux. De même, les Totonaques, autres peuples du Mexique, composaient une pâte avec les premiers fruits et les premiers grains de l'année et le sang de trois enfants sacrifiés ; tous les six mois on pouvait en faire manger un fragment aux femmes âgées de plus de seize ans et aux hommes âgés de plus de vingt-cinq. Enfin à l'article de la mort le malade mangeait une figurine en pâte à l'image de Tlaloc. A la fête de Xipé, l'écorché, dieu des orfèvres, on faisait des sacrifices humains de prisonniers et le repas qui suivait opérait consubstantiation avec la divinité. Au Nicaragua les victimes étaient immolées sur la pierre et déifiées. On communiait avec des gâteaux de maïs imbibés du sang des victimes ou de celui tiré du corps vivant. Il en était de même chez les Yucatèques. Cette idée de *participation momentanée* à la nature divine par la manducation de la victime en commun et de déification de celle-ci existe chez beaucoup de peuples.

Il en résulte une conséquence curieuse qui n'a cependant pas été tirée de ses prémisses par ces religions, c'est que la victime étant assimilée au dieu, le dieu se trouve assimilé à sa victime, et qu'on peut dire que le dieu se sacrifie lui-même, quoiqu'ainsi et à ce stade d'évolution religieuse, un tel sacrifice de sa part semble n'avoir aucun sens.

Cette idée de communion dérivée du sacrifice, de transsubstantiation et de consubstantiation, existe au plus haut point dans le christianisme. Nous verrons plus loin quel en est le *but*, nous n'en examinons ici que le *mécanisme*. Dans la Cène, c'est au milieu d'un repas que la transubstantiation et la consubstantiation ont lieu, et rien ne les rattache à l'idée du sacrifice expiatoire qui n'est pas encore accompli. Il s'agit d'un repas pris en commun, le Christ élevant le pain et le vin et devançant la transubstantiation qui résulte de la nutrition elle-même pour parvenir aussitôt à la consubstantiation ou communion a pu dire : « Ceci est mon corps ; ceci est mon sang. » Il a pu relier aussi cette parole au sacrifice

futur de soi-même, qu'il allait incessamment accomplir. Ce qu'il exprimait ainsi n'était nullement un *symbole*, mais une *réalité*, seulement avec interversion des époques. Il supposait le sacrifice accompli, il était déjà la victime s'assimilant avec le dieu ou étant le dieu lui-même.

Tel est le *processus*; ce *double phénomène* a pour conséquence de mettre l'homme en *rapport intime* avec la divinité. Les deux ne font qu'un par la communion et le but supérieur est atteint. Il est visé directement par certaines religions supérieures, par exemple, dans le christianisme où il est recherché pour lui-même, et où il procure une absorption momentanée en Dieu par un moyen pour ainsi dire matériel, tandis qu'ailleurs on ne l'obtient que par le moyen idéal de l'extase, si bien qu'on peut dire que c'est le point culminant de la religion. Dans d'autres religions, on en trouve des amorces dont nous avons cité quelques-unes et qui sont très curieuses. Cependant il ne faut rien exagérer, les constatations faites ne sont pas encore tout à fait suffisantes, soit par le nombre, soit par l'interprétation, d'autant plus qu'il peut y avoir eu quelquefois imitation d'une religion à l'autre. Il serait fort utile d'étudier plus profondément les idées de toutes les religions sur le sacrifice, de savoir si l'on pourrait y découvrir cette identité entre les dieux et la victime qui forme la base de la transubstantiation, et cette manducation en commun par les fidèles, de la victime, le Dieu, qui forme la consubstantiation. Si cette constatation devient générale, il y aura lieu de maintenir la théorie ci-dessus esquissée ; dans le cas contraire, les dits phénomènes dont les amorces sont incontestables n'auraient existé sporadiquement que comme des pressentiments plutôt que comme des institutions entières.

Même dans ce dernier cas, quoique dans une sphère moins élevée, il n'en resterait pas moins l'effet social du sacrifice dérivant de la commensalité avec les ancêtres et les dieux qu'on invite, ce qui resserre les liens de la cosmo-société, et de la commensalité avec les autres fidèles, ce qui resserre

et même parfois institue la société humaine. C'est au milieu de sacrifices religieux suivis de fêtes qu'entre les diverses cités grecques se fondait la confédération amphictyonique; c'est à la suite de ces sacrifices qu'on entreprenait les grandes actions sociales, la guerre ou la paix, la législation; ils étaient aussi le point de départ des œuvres esthétiques, parce qu'à leur occasion on s'était rassemblé. Toutes les fois qu'on s'est assis à la même table, une amitié s'est ébauchée et si c'est un fait habituel, il se forme une camaraderie. Cette amitié gagne les dieux eux-mêmes, et c'est alors que l'homme rapproché d'eux peut les prier, en obtenir une réponse, les fléchir s'ils sont sévères.

III

C'est alors que le sacrifice prend peu à peu une autre signification, celui de don, de cadeau, dans le but de faire plaisir à la divinité, ou de la calmer si elle est méchante ou irritée. Il y a, comme parmi les hommes, des divinités bonnes et d'autres perverses; peut-être celles-ci sont-elles d'abord les plus nombreuses. Il s'agit de se les rendre favorables. On le pourra par le sacrifice, s'il prend le caractère d'une donation. Mais un élément nouveau s'est peu à peu introduit dans la religion, c'est l'éthique. Tardivement la morale proprement dite, celle qui ne repose pas sur des pratiques rituelles, mais sur la nature, est née. D'ailleurs, le bonheur, le malheur inexpliqués en ont favorisé le développement dans le concept humain. Pourquoi tel être a-t-il à supporter des maux de toutes sortes, tandis que l'autre a toutes les chances? C'est sans doute que le premier a commis des péchés qu'il faut expier. Mais c'est un juste, sa conduite pourrait être proposée en modèle. C'est qu'il a péché dans la personne d'un ancêtre peut-être lointain. Le *karman*, l'acte bon ou mauvais produit nécessairement ses fruits dont la maturité peut être plus ou moins prompte. Elle peut durer pendant des siècles, et malheur à celui sur la tête duquel cette maturité

s'accomplira. Comment empêcher ce résultat? Le don fait aux dieux irrités suffira-t-il? Pas toujours, car les dieux eux-mêmes sont soumis à une nécessité supérieure aux lois de l'univers. Or, une de ces lois, c'est que l'action donne ses fruits naturels, bons si elle est bonne, mauvais si elle est mauvaise. Le malheur, fruit du mal, doit s'accomplir. Sur qui? sur l'auteur du mal ou sa postérité, car la génération de l'homme est parallèle à la génération de l'action. Cependant celui qui est destiné à subir le malheur peut devancer sa destinée. Il peut se punir lui-même pour que la divinité ne le punisse pas, et cette punition pourra alors être atténuée. Il pourra s'offrir en sacrifice, soit complet, soit seulement partiel. Telle est l'idée de l'*expiation*, elle forma la base des théories pénales de tous les peuples pendant une longue période, elle environne encore notre droit pénal actuel. Cependant elle y est à demi condamnée, mais seulement comme théorie sociale. La société, dit-on à bon droit, ne doit pas pénétrer dans le for *intérieur*, elle n'a pas non plus le droit de vindicte proprement dite qui en tout cas ne peut être qu'entre les mains de la divinité, elle doit se boner à se défendre. Mais au point de vue psychologique et religieux, la théorie reste entière, et *le mal ne peut se payer que par le malheur*. Cependant elle n'aboutit pas au sacrifice dont il s'agit ici, car ce qu'on offre à la divinité n'est pas *soi-même*.

C'est ici que se place l'idée du *remplacement pénal*. Il n'y a pas longtemps, existait dans nos lois le *remplacement militaire*; tout le monde devait défendre la patrie au risque de sa vie, mais les personnes assez riches pouvaient s'en dispenser, en en laissant tuer d'autres à leur place. En Chine existe une institution curieuse. Le condamné à mort pour crimes peut faire exécuter une autre personne en échange. Pourvu que la peine soit subie par quelqu'un, cela suffit! Comment est-ce possible? Cela ne se justifie pas, mais s'explique si l'on observe la sériation suivante d'idées. La peine ne peut toujours s'accomplir sur le coupable lui-même, elle tombe souvent sur les descendants qui n'en sont que la continuation anthropologique,

cette responsabilité pénale n'affecte pas seulement la ligne directe, mais aussi la ligne collatérale, le même sang ne circule-t-il pas dans les veines de tous les parents? il est vrai que la faute n'a pu être communiquée, puisqu'elle est *en aval* de la source commune, mais les idées s'étendent illogiquement; aussi dans le droit pénal primitif toute la famille est-elle solidaire activement et passivement en cas de crime, et après la famille, le clan, et après le clan et la tribu, la nation tout entière, quand un membre d'une autre nation se trouve lésé; aujourd'hui encore la rétorsion n'est pas abolie. A cet effet social il est facile de joindre un effet cosmo-social, c'est-à-dire une responsabilité entre tous les êtres, par conséquent, le remplacement de l'un par l'autre. Les animaux vont donc être punis pour l'homme et d'ailleurs ne sont-ils pas sa propriété, et frapper l'homme dans sa propriété, n'est-ce pas le frapper lui-même bien réellement? De là, la *substitution d'une autre victime*. Plus la victime est précieuse, plus elle réparera par sa souffrance ou par sa mort le tort commis.

Dès lors le sacrifice dans le but duquel un *virement important* s'est opéré prend une immense extension. L'homme qui craint pour la faute commise la punition actuelle, ou celle d'outre-tombe, ou celle qui peut frapper sa descendance, s'est libéré, à ses dépens, il est vrai, en ce que cela lui coûte une perte d'argent, en offrant à sa place une autre victime, tantôt animale, tantôt humaine, qui va souffrir, qui mourra à sa place, après quoi sa propre faute n'existera plus, ayant accompli sur quelqu'un sa conséquence forcée. Les animaux qui souffrent de toute sorte de maux, sont naturellement destinés à y joindre celui-ci. Qu'importe d'ailleurs qu'ils meurent pour la consommation ou pour l'expiation humaine! Aussi partout est pratiqué ce sacrifice. Les végétaux suffisent comme don à la divinité, tant que l'expiation n'est pas devenue l'idée dominante, mais à partir de ce moment ils ne suffisent plus, il faut l'animal sensible à la souffrance, et l'homme vaut mieux encore; aussi les dieux sont-ils friands du sacrifice humain. Là les conséquences de

la faute retombent sur une nature égale et l'équation est plus facile. Il va se joindre d'ailleurs à la mort les souffrances, même les cruautés qui seront davantage une expiation, et de ce fait les hommes vont devenir cruels, les dieux aussi ; la religion mexicaine nous en offre maint exemple. Plus la faute à expier est grande, plus il faut des victimes précieuses et nombreuses, et s'il s'agit de la faute de toute une nation, on aboutit à d'immenses hécatombes.

Avant d'avoir recours au sacrifice d'autrui pour se libérer soi-même, on avait d'abord fait le sacrifice de sa propre personne, mais alors à quoi bon ? C'est qu'on évitait peut-être ainsi des peines futures en se condamnant à des peines présentes et même à la perte de la vie, moins redoutable. D'ailleurs on réduisit bientôt l'immolation soit à un commencement, soit à un simulacre, soit au retranchement d'une partie minime du corps qu'on pouvait éliminer sans douleur et sans danger ; de là les rites de l'ablation d'un doigt, de celle des cheveux, de l'effusion du sang dont quelques gouttes suffisaient ; puis au lieu de se couper un doigt on offrit un doigt en or, ailleurs la phalange remplaça le doigt entier ; la coutume de la circoncision se rapporte peut-être à cette idée. Ce procédé est analogue à ce qu'est la *vaccination* dans la médecine microbienne.

Mais l'idée de sacrifier autrui plutôt que soi-même pour subir l'expiation inéluctable est venue de bonne heure. Au Pérou l'Inca qui tombait malade, probablement en punition d'une faute connue ou inconnue, offrait un de ses fils à la divinité. Les Grecs offraient à leur place des criminels ou des captifs ; l'idée de sacrifier les esclaves a été générale. Lorsque les mœurs s'adoucissent, on substitue les animaux aux humains. On emploie aussi un autre mode ; le sacrifice humain n'a plus lieu qu'en effigie, on offre aux dieux des statues de bronze, et des modèles en pâte ou en beurre des animaux qu'on avait l'habitude de sacrifier. Des usages analogues existent chez les Chinois. Ce sont les survivances, mais le sacrifice d'autrui a été très longtemps en pleine vi-

gueur et les vestiges en sont vivaces. Le caractère *expiatoire* a effacé le caractère *alimentaire* primitif.

Serait-il possible de libérer le genre humain en bloc des conséquences de ces fautes et de la peine qui y est attachée? Il faudrait pour se conformer au principe, que l'expiation fût assez forte pour les contrebalancer et que la victime fût d'une nature particulière valant des millions de victimes. Aucun homme, aucune hécatombe humaine n'en serait capable, et un Dieu seul pourrait par la valeur de sa personne subir une peine équivalente en vertu à celle de tous les hommes, et rédemptrice. Cette idée ne s'était présentée dans aucune religion; sans doute, plusieurs constatant la nature misérable de l'homme avaient proposé une rédemption, mais une rédemption individuelle, non une rédemption sociale et au moyen de cruautés ou de souffrances individuelles, par l'ascétisme. Le judaïsme l'avait pressentie, mais le christianisme la réalisa. Le point de départ fut, pour ainsi dire, double. Il ne s'agissait pas seulement de racheter chaque homme des conséquences des mauvaises actions qu'il commet, mais de racheter le genre humain entier de la peine due à une faute qu'il avait commise, et qui s'était transmise de génération en génération. A plus forte raison l'expiation d'un homme ne pouvait suffire à cette tâche, il fallait un Dieu. Mais ce Dieu devait être en même temps un homme, car il faut une certaine homogénéité entre la victime naturelle et directe et celle qui lui est substituée, condition malaisée à remplir. Une autre difficulté surgit. Si Dieu est celui à qui l'expiation est due, comment peut-il être en même temps celui qui expie ? Il semble qu'il y ait là une impossibilité. Il est vrai qu'on avait admis déjà dans certaines religions par une affirmation mystérieuse que la victime devient Dieu. Cette situation exigeait que la divinité fût dédoublée; une partie unie à l'homme était sacrifiée et expiait, l'autre recevait d'elle-même l'expiation et se déclarait satisfaite. D'où trois mystères solidaires entre eux et dont l'un nécessitait l'autre : la *rédemption* d'abord, puis

l'*incarnation* qui conduisait à son tour au dogme de la *trinité*.

Par une synthèse hardie, ce n'est plus dès lors chaque individu qui se rachète en offrant une victime à sa place, et en renouvelant ce sacrifice, car il commet à chaque instant des fautes nouvelles. Il s'agit d'une *expiation collective*, pour un *autre*, pour une *race entière*, et c'est le sacrifice sur la Croix qui l'accomplit. C'est la plus haute expression du sacrifice dans son troisième sens, le sens expiatoire. De l'individuel au collectif, de l'imparfait au parfait, de l'animal au divin, le sacrifice s'est élevé à sa plus grande hauteur.

Tels sont les *trois sens successifs* du sacrifice : *alimentaire* pour les dieux, *social* et *cosmo-social* pour l'homme, *expiatoire* pour *l'individu* et pour le *genre* humain, dans ce dernier cas *altruiste*. Mais il reste toujours *sanglant*. Ce vice capital va-t-il disparaître et l'idée elle-même du sacrifice est-elle indispensable et va-t-elle s'effacer à son tour dans l'instinct religieux ?

IV

Le sacrifice avait pris presque partout un caractère expiatoire et par conséquent sanglant; lorsque les mœurs s'adoucirent relativement, cette *boucherie sacrée* commença à répugner, et les religions supérieures avaient pour parvenir à sa suppression deux moyens.

L'un d'eux est très simple, il consiste à effacer le caractère expiatoire, ainsi que le caractère alimentaire primitif et à transformer le sacrifice en simple *don* à la divinité ; dans ce cas, on pouvait, aussi bien que des animaux, offrir des végétaux, du lait, du beurre et même, puisque les dieux plus immatériels n'avaient pas besoin d'aliments, des cadeaux non alimentaires, des objets d'or et d'argent, des ornements, des fleurs ; c'est ce qui eut lieu par exemple, dans la religion bouddhique, de laquelle les sacrifices sanglants étaient complètement exclus. Déjà dans la religion juive les prophètes s'étaient élevés contre les sacrifices de cette sorte. Dieu

pouvait pardonner moyennant ces dons pacifiques et modérés, surtout si on y joignait un cœur pur et le repentir.

Mais ce système n'était possible que dans les pays où le sacrifice sanglant n'était pas profondément dans les mœurs ; ailleurs comment l'éliminer d'un seul coup? Du reste, en le retranchant on perd certains avantages. L'expiation est plus visible par lui, ce qui est d'un bon effet. On voit mourir le bœuf ou le mouton, chargé de nos péchés, et nous frémissons à l'idée que c'était nous qui méritions un pareil sort. D'autre part, avec le pur don esthétique, ou le don alimentaire végétal, il n'y a plus de réunions de fidèles goûtant un même plaisir physiologique, plus d'initiation et d'assistance de la divinité, un puissant moyen religieux se trouve détruit. Comment l'homme communiquera-t-il alors à la fois avec la divinité et avec les autres hommes? Il vaudrait mieux conserver au moins l'image, le symbole de ce sacrifice. Il ne faudrait pas non plus en perdre entièrement l'idée elle-même. Comment dire à l'homme qui a toujours cru ce sacrifice expiatoire nécessaire qu'il n'en était rien ?

C'est ce que le christianisme a bien compris. Il a, tout en abolissant le sacrifice matériel, conservé d'une part le moyen de communication avec la divinité qu'il contenait, et de l'autre maintenu l'idée d'expiation qu'il a mise en même temps, en relief.

Nous avons expliqué comment, poussant l'idée de l'expiation pour autrui à l'extrême, le christianisme avait créé l'expiation collective au profit de tous par un homme d'une grande puissance, puisqu'il est Dieu en même temps. Ce sacrifice est un sacrifice sanglant, c'est même un sacrifice humain et il est accompagné de souffrances. Jusque-là il ne se distingue pas des autres sacrifices, mais en quoi il en diffère essentiellement, c'est qu'il est le *dernier*. Désormais la *liste est close*. Elle l'est doublement. Le sacrifice de la Croix a été le dernier, au point de vue expiatoire. La Cène a été le dernier au point de vue de la transubstantiation et de la consubstantiation. Par son sacrifice suprême, le Christ a

rendu tous les autres inutiles ; au lieu d'*abolir* directement, il a *accompli*. L'*accomplissement* est le mot caractéristique de l'Évangile.

Tels sont les traits principaux de cette *abolition du sacrifice par le sacrifice même*. Cependant il faut corriger une inexactitude. L'esprit pouvait-il bien accepter cette abolition, même au moyen de l'accomplissement ? On ne verrait donc plus de sacrifices ! Sans doute, le sacrifice sanglant commençait à répugner, mais n'aurait-on pu le conserver sans la vue du sang ? Le consommateur a bien soin de ne se rendre chez le boucher que quand celui-ci a rempli son œuvre sanglante et même de ne pas y aller du tout. Mais le sacrifice, hors le moment de l'immolation même, restait une idée chère. D'ailleurs, c'était l'occasion de *festins religieux* qui allaient disparaître et ces festins non seulement créaient un lien entre les fidèles, mais en créaient un aussi entre les fidèles et la divinité, ce lien résultait d'une manière plus intime de la consubstantiation. Tout cela allait donc disparaître !

Il fallait le conserver, et nous ne prétendons nullement qu'il y ait eu là un agissement raisonné dans un but intéressé ou utile. Les motifs fonctionnent eux-mêmes inconsciemment et impérieusement. Le sacrifice de la Croix se renouvelle tous les jours et partout dans le sacrifice de l'Autel ; seulement ce sacrifice quotidien ne fut plus sanglant, il suffisait qu'il se référât à un sacrifice, sanglant une fois pour toutes. Le prêtre appelle le Christ et à cet appel celui-ci réitère le sacrifice de sa personne offerte pour tous les hommes. Il y a là plus qu'un souvenir, une répétition véritable, mais non plus matérielle. En même temps la matérialité se conserva d'une autre manière. L'expiation ne suffit pas, ce n'est qu'une des phases de l'idée du sacrifice, la communication avec Dieu n'est pas moins essentielle. Dans ce sens, la Cène fut renouvelée à son tour, les fidèles se réunirent, offrant à la divinité le pain et le vin, le mangèrent et le burent, mais par la transubstantiation, ce pain et ce vin

étaient devenus le corps et le sang du Christ, et comme tous participaient à ce festin où la victime, au lieu d'être divinisée était divine, il y eut encore consubstantiation. Tout l'effet utile était conservé.

Seulement, l'idée de sacrifice s'en trouvait altérée. S'il est consommé, pourquoi le renouveler tous les jours? Pourquoi, à la suite de ce sacrifice expiatoire conserver le repas communicatoire où Dieu se trouvait matérialisé, mangé, bu, consommé par le fidèle, comme la victime ancienne comestible? Cette objection frappa certains Chrétiens, les Protestants, très vivement, si vivement qu'ils n'admirent plus ce renouvellement réel du sacrifice chaque jour malgré les paroles du Christ le jour de la Cène, ce ne fut plus pour eux qu'un *souvenir*; quant à la transubstantiation il la rejetèrent, et du même coup la consubstantiation réelle se trouva détruite. La sainte Cène ne fut plus qu'un mémorial et un symbole. Cette fois le sacrifice expiatoire accompli en une fois par le Christ fut bien le dernier. L'abolition fut complète. Mais le sacrifice expiatoire non sanglant continue d'exister chez les Catholiques, à la fois comme expiation et comme communication divine; la première idée, celle d'alimentation de la divinité, a seule entièrement disparu.

Tel est le *processus* de l'idée du sacrifice religieux, ses diverses étapes, ses changements de but, ses transformations intrinsèques; le sacrifice a évolué aussi suivant son objet, cette évolution est autre et nous l'avons aussi sommairement racontée. Le point de départ est, comme toujours, très matériel et s'il y a un service rendu, c'est l'homme qui le rend aux dieux qui en ont besoin; à l'autre extrémité, c'est, au contraire, la divinité qui vient en aide à l'homme. De toutes parts, l'idée s'épure, s'élève; elle se double d'une idée d'altruisme, et le sacrifice, après avoir été forcé de la part de la victime contrainte, devient volontaire, c'est même l'altruisme suprême,puis qu'il consiste en l'abandon de sa vie pour le salut d'autrui. C'est la base de la religion, le sacrement supérieur, et celui qui ne communie plus, qui ne prend

plus part au repas du sacrifice, est le proscrit, l'excommunié. D'ailleurs, le sacrificateur est le prêtre, c'est le sacrifice qui le rend indispensable et toute son influence en dépend. S'il n'y avait plus de sacrifice commun, chaque fidèle isolé pourrait adorer Dieu à sa manière, en esprit et sans culte; par d'autres moyens : la prière, l'ascétisme et l'extase, ce qui constitue un tout autre ordre d'idées, une sorte de religion *individuelle*. C'est le sacrifice qui est le nœud de la religion *sociale*.

RAOUL DE LA GRASSERIE.

L'ÉVOLUTIONNISME

ET L'HISTOIRE DES RELIGIONS

Mémoire présenté au Congrès international d'Histoire des Religions, en séance de section, le 5 septembre 1900.

I

Qu'une idée féconde surgisse, qu'une théorie appuyée sur un grand nombre de faits soit proposée, nous voyons souvent l'idée et la théorie sortir bientôt des limites que leur avaient posées primitivement leurs initiateurs. Des disciples viennent qui en font des applications de plus en plus hardies. On aime en effet, dans la science comme dans la vie, les solutions simples et absolues ; on a une tendance naturelle à voir dans les explications monistes des choses un caractère non seulement d'élégance, mais de vérité. C'est ce qui s'est passé pour l'évolutionnisme. Il a mis à conquérir les sciences de la nature et de la vie une impétueuse ardeur que justifiait d'ailleurs pleinement la masse énorme de faits qu'il a expliqués d'une manière simple et adéquate. Il est en train de s'emparer des sciences morales, de la science des religions comme des autres. Ici aussi, il a rendu tant de services qu'un peu de griserie est bien permis à ceux qui s'en sont faits les champions.

En effet, appliquée à l'étude des faits religieux, la théorie évolutionniste a paru lui donner enfin un caractère vraiment scientifique par l'élimination de certaines conceptions, ou transcendantes ou frivoles, qui régnaient auparavant dans ce domaine. Toute religion, a-t-on dit, passe par une série de

changements entre lesquels il y a des rapports historiques déterminés; il faut découvrir ces rapports, si l'on veut comprendre la religion en chacun de ses moments et dans chacune de ses formes. Dès lors, il ne saurait plus être question d'expliquer la religion par une révélation directe de Dieu, ni comme une institution inventée de toutes pièces par les prêtres, aux fins de gouverner et de moraliser les hommes. On conçoit qu'en dehors des historiens et des philosophes, bon nombre de théologiens se soient ralliés avec empressement à une doctrine qui leur permettait d'assurer au christianisme son rang de religion suprême ou même parfaite, tout en lui enlevant le caractère miraculeux d'une religion révélée. Mais précisément parce que l'évolutionnisme jouit aujourd'hui d'une très grande faveur parmi les savants et les penseurs qui s'occupent d'hiérographie, il n'est pas inutile de contrôler avec soin ses titres, et d'examiner dans quelle mesure les phénomènes religieux tombent sous la domination des idées que ce mot représente. Avant de formuler les observations qui suivent, je tiens à déclarer que mes inclinations personnelles me rendaient d'avance sympathique aux explications évolutionnistes, et que si je viens exposer les raisons qui ont provoqué chez moi des hésitations et des doutes, c'est avec le secret espoir que mes objections pourront être réfutées, et que toutes les difficultés seront levées par ceux qui me font l'honneur de m'écouter.

II

Il s'agit tout d'abord de s'entendre sur le sens qu'il faut donner au mot d'évolution. On m'accordera, je pense, que l'évolution est une série continue de changements graduels, produits en général sous l'action de circonstances extérieures, mais déterminés dans leur direction et dans leur nature par l'essence propre de l'être qui évolue. En ce sens, l'évolution peut avoir un caractère à la fois mécanique et dynamique, — mécanique, quand elle est amenée par des causes

externes, et dynamique puisqu'elle s'accomplit selon une loi de développement naturel. Dire qu'elle s'accomplit selon une loi, c'est affirmer qu'il y a un rapport constant et nécessaire entre les phases qui se succèdent ; et, si c'est une collectivité qui évolue, c'est réduire au minimum l'influence plus ou moins perturbatrice des individus qui font partie de cette collectivité.

Il est hors de doute que dans les transformations dont l'ensemble constitue l'histoire des religions, on peut reconnaître quelques-uns des caractères du processus évolutif tel que je viens de le définir.

Ainsi nous constatons le plus souvent que c'est par un travail lent et continu qu'une idée religieuse finit par déployer tous ses effets, et que, trouble et obscure dans ses débuts, elle n'arrive qu'à la suite d'une série d'approximations à s'épanouir dans toute sa pureté et tout son éclat. C'est ce qui s'est passé, par exemple, pour la grande conception apportée par Jésus-Christ au monde, l'idée du rapport de filialité qui unit l'homme à Dieu. Même chez Jésus-Christ, qui cependant l'avait mise au centre de sa pensée et de son activité, elle n'était pas encore dégagée d'éléments proprement historiques ; elle n'est apparue dans sa splendeur que quand un long travail lui eut enlevé les scories qu'elle devait au temps et au milieu où elle avait pris naissance. — C'est graduellement aussi que le principe du protestantisme a développé toutes ses conséquences. En se faisant, contre le catholicisme, le champion du libre examen, le protestantisme aboutit peu à peu à l'individualisme religieux, c'est-à-dire à une émancipation totale de la conscience, dont l'idée seule eût certainement troublé un Luther ou un Calvin.

Il est incontestable aussi que la religion est entraînée dans le mouvement général de la civilisation. Les progrès matériels, intellectuels et sociaux que fait l'humanité lui profitent dans une certaine mesure. Un peuple nomade n'a pas des dieux et du monde la même idée qu'un peuple chasseur, et un peuple agricole a d'autres besoins religieux qu'un peuple

de bergers; il faut que les clans se groupent en état, pour qu'une religion prenne un caractère national. Si la religion védique est un polythéisme flottant et désordonné; si la sphère d'activité des dieux y est mal définie; si l'on n'y trouve ni hiérarchie, ni familles divines solidement constituées, cela tient sans doute pour une grande part à ce que l'état social était mal organisé lui-même. Il y a donc un lien entre la civilisation d'un peuple et sa religion; si l'une évolue, l'autre ne saurait rester tout à fait immobile.

Cependant, en ce qui concerne les phénomènes religieux et d'autres similaires, avons-nous le droit de parler d'évolution au sens que les naturalistes donnent à ce mot? Est-il juste, par exemple, de dire que l'histoire de la théologie chrétienne nous fait assister à une transformation quelconque de la notion de filialité divine de l'homme? Assurément non; cette notion est demeurée telle qu'elle avait surgi à l'origine dans la conscience religieuse de Jésus-Christ. Qu'elle se soit débarrassée graduellement d'éléments qui lui étaient proprement étrangers; qu'elle ait peu à peu paru plus claire et plus nette aux générations successives de la chrétienté pensante, ce n'est pas elle à coup sûr qui a évolué. — Le cas du protestantisme paraît encore plus simple. Si le principe de libre examen y a de plus en plus fait sentir sa puissance, cela ne prouve pas que la religion évolue. Le principe de libre examen n'est point en effet spécifiquement religieux; s'il agissait seul, il serait plutôt destructeur de toute religion. Ce que nous percevons dans l'histoire du protestantisme, c'est l'influence croissante d'un facteur qui appartient à une autre série de phénomènes moraux. — Et il en est de même des progrès ou des déformations qui s'accomplissent dans une religion sous la pression de la civilisation en général. Ce qui évolue, c'est l'homme, qui n'est pas seulement religieux, mais qui est aussi un être civilisé. A mesure que se développe son existence matérielle, intellectuelle et morale, sa sensibilité, son intelligence, sa volonté croissent en capacité et en puissance; et ce gain se fait nécessairement sentir dans toutes

les manifestations de sa vie, dans sa religion comme dans les autres. Mais qu'est-ce qu'une évolution dont non pas seulement les causes occasionnelles, mais le principe même et les ressorts doivent être cherchés en dehors de l'objet qui est censé évoluer? Parlons ici plutôt d'appropriation ou d'accommodation.

III

C'est un évolutionnisme tout autre que l'on revendique en général pour la religion. On considère celle-ci comme une sorte d'organisme ayant sa loi propre de développement, et passant par une série constante de phases partout et toujours les mêmes.

Je n'aborderai pas la discussion des systèmes qui ont été proposés en conformité avec cette théorie. Une démonstration négative n'est utile qu'à condition d'épuiser toutes les hypothèses imaginées et imaginables. On voit d'avance où un pareil propos nous mènerait. Je me bornerai donc à une ou deux observations rapides, et cela d'autant plus volontiers que, dans une recherche de ce genre, ce sont les arguments positifs qui me semblent avoir de la portée.

Les constructions essayées jusqu'à présent ont en général la valeur de schémas logiques; dès qu'on les confronte avec les faits, on s'aperçoit qu'elles ne s'y appliquent qu'en partie et d'une manière artificielle. La réalité les déborde de toutes parts. — Il est remarquable d'ailleurs que, ni pour le point de départ, ni pour le point d'arrivée, aucune n'a encore réussi à s'imposer aux savants. — Utiles pour autant qu'il s'agit seulement de classer les religions, elles ne sauraient prétendre sérieusement expliquer la genèse même des religions supérieures existantes. — Si dans le nombre il en est qui ont été, comme il convient, déduites des phénomènes directement observés, c'est alors par la base des comparaisons instituées qu'elles pèchent, l'auteur ayant généralisé des observations faites sur un trop petit nombre de religions. — On impute très gratuitement à certains phénomènes un caractère de nécessité

qu'ils n'ont point eu dans la réalité. De ce que le christianisme a fait la conquête du monde romain, il ne s'ensuit pas qu'à ce moment précis il fallait que l'humanité passât par la phase du christianisme. Quand il s'agit de choses humaines, ce qui a été n'a pas toujours été nécessaire. L'histoire des religions est pleine de contingences. Qui ne sait qu'en particulier le contact de deux religions, qui est en soi quelque chose d'accidentel, peut être pour l'une d'elles ou pour toutes deux d'une capitale importance? — Si les religions s'ordonnaient réellement en une série continue de développements, nous verrions une religion supérieure, comme le christianisme, se propager d'autant plus aisément dans une population que celle-ci est déjà parvenue à un étage élevé de l'évolution. Certains penseurs ont affirmé qu'il en était ainsi, mais l'observation nous montre que c'est en général le contraire qui est vrai. — Même quand l'évolutionnisme se borne à poser des lois très générales, comme celle-ci, par exemple, qu'il y a dans la religion une tendance vers l'unification et l'universalité, on peut se demander sur quels faits actuels et constants il s'appuie; ne voyons-nous pas que le christianisme est à l'heure présente à la fois un agent d'unification et de morcellement religieux?

IV

Je crois qu'on peut démontrer par des raisons positives que la religion dans son ensemble, mais surtout dans ses phases supérieures, si elle n'échappe pas à la loi du changement, échappe du moins à celle de l'évolution.

En première ligne, ses caractères les plus frappants sont justement la fixité et la résistance qu'elle oppose à toute action extérieure tendant à la modifier. Une religion est par essence quelque chose de *traditionnel.* Et cela est si vrai, que bien souvent les choses, les usages, les croyances, par le fait seul qu'ils deviennent traditionnels, prennent un aspect religieux. De là vient d'ailleurs la difficulté d'établir une ligne de

partage entre le folklore et la religion proprement dite. Traditionnelle, la religion tend à immobiliser tout ce qui tient à elle de près ou de loin, l'art, par exemple, et la science aussi longtemps qu'ils se trouvent sous son influence exclusive. Traditionnelle, la religion a souvent à se défendre contre les éléments de la vie humaine qui évoluent, et, pour se défendre, si elle peut, elle met des entraves au développement de la science, de l'art, de la morale, de l'individualisme religieux. Traditionnelle, elle donne à ses enseignements, à ses pratiques un caractère mystérieux, intangible ; ses organes sont en possession de la pleine autorité spirituelle sur les membres de la communauté, et ceux-ci ont la foi, c'est-à-dire acceptent sans réserve tout le contenu de la tradition religieuse. Traditionnelle enfin, la religion est un fait social ; car c'est à cette condition seulement qu'elle groupe les hommes en une communion de croyances et de pratiques, qu'elle crée en eux des sentiments et des émotions identiques, et développe l'esprit de solidarité parmi ses adhérents ; — une religion individualiste ne saurait exercer une action profonde sur le corps social ; chacun y doit compter avant tout sur lui-même, et, comme on l'a vu lors de certains « réveils », occupé de son propre salut, reste indifférent au salut des autres.

Est-ce à dire que la religion soit immobile ? Non, certes. Indépendamment de l'influence des circonstances extérieures et d'un milieu lui-même changeant, il se produit souvent au sein même des religions des mouvements assez puissants pour les ébranler profondément. Mais ces mouvements, c'est l'*action révolutionnaire* de certains individus qui les provoque presque toujours. Telle religion ne semble avoir apporté au monde d'autre nouveauté que la personnalité puissante de son fondateur ; au contraire, là où fait défaut cette action décisive d'un individu exceptionnel, on ne trouve plus que de douloureux avortements. L'Inde nous en offre aujourd'hui le pénible spectacle. Depuis deux ou trois siècles, elle a vu se lever en foule de ces prétendus réformateurs incapa-

bles d'autre chose que de rabâcher toujours les mêmes idées et les mêmes formules ; cela se traduit par un peu d'agitation à la surface, et par la naissance d'une secte de plus, une secte sans avenir. Que demain surgisse un homme qui, dans cette masse travaillée de sourdes aspirations, fasse une œuvre analogue à celle que Jésus-Christ a faite dans le monde antique, il peut arriver que l'Inde se transforme en un clin-d'œil. Mais où est la formule évolutionniste qui nous ferait connaître d'avance la parole de salut? L'action religieuse des grandes individualités échappe à toute prévision.

Au moins pouvons-nous savoir dans quelles conditions s'exerce cette action.

L'œuvre religieuse et l'œuvre civilisatrice ont toutes deux leur point initial dans le conflit où l'homme se trouve engagé avec le monde extérieur. S'il a à lutter contre des puissances visibles, dont il est à même de calculer l'action, c'est par la civilisation qu'il agit sur elles. La première conquête de la civilisation, ce fut aussi la première mainmise de l'homme sur la nature ; et dès lors chaque progrès servit de tremplin pour de nouveaux progrès. Toutes les fois que dans ses rapports avec le monde, l'homme compte sur ses seules forces et ses propres ressources, son activité se traduit par un fait de culture. Si pénible que soit cette lutte, la perspective du succès la rend en définitive joyeuse et confiante.

Mais l'homme se trouve aussi aux prises avec des choses et des faits en face desquels il se sent impuissant et désarmé. Il éprouve alors une souffrance aiguë. Comme il lui est impossible de demeurer dans cet état douloureux, il cherche d'autres voies pour rétablir son équilibre normal. C'est du heurt de l'homme contre tout ce qui, dans le monde, l'étonne, l'afflige et l'écrase, qu'est née la religion. L'histoire de la religion n'est guère autre chose que la série des tentatives faites par l'homme pour suppléer à l'impuissance de son savoir et de son industrie. Ce que lui fournit d'abord la religion, c'est un ensemble de procédés considérés comme efficaces pour subjuguer les êtres et les phénomènes hostiles ; elle est alors,

comme la civilisation, un moyen de domination sur le monde, et c'est pour cela qu'elle a été elle-même longtemps une initiatrice de progrès, même de progrès matériels. Et puis, à défaut d'une action mécanique — ou magique — exercée sur les phénomènes, elle a tenté de réconcilier l'homme avec le monde en lui donnant une explication plus ou moins plausible de l'état de choses qui le fait tant souffrir. Finalement, dans l'impossibilité d'éliminer ainsi d'une manière durable le malaise que l'homme ressent au contact d'une nature trop puissante et trop riche en énigmes, elle s'en tire en niant le monde actuel, et en faisant espérer à l'homme des compensations dans une autre économie.

Le plus souvent, c'est le progrès général de la civilisation qui fait éclater l'insuffisance des procédés et des solutions offerts à l'homme par la religion. Celle-ci en effet n'abdique jamais ce caractère de permanence, de traditionalisme, sans lequel elle n'a plus de raison d'être. Aussi pendant que la civilisation progresse et étend ses conquêtes, la religion en somme demeure stationnaire et se trouve de moins en moins en harmonie avec les autres éléments de la vie intellectuelle et morale de l'homme. Un moment vient où les mêmes causes produisant les mêmes effets, l'énigme du monde et de la vie sollicite une solution nouvelle. C'est alors que surgissent les réformateurs, les semeurs d'idées fécondes, ceux qui cherchent à donner une satisfaction nouvelle à ce besoin religieux toujours renaissant. Sans doute, la manière dont se pose chaque fois le problème qu'ils ont à résoudre dépend de leur temps et de leur milieu, et c'est à leur milieu aussi qu'ils empruntent l'expression qu'ils donnent à la solution. Mais comme le mot qu'ils apportent est simple, qu'ils n'élaborent nullement un système complet, il s'agit bien là d'une création, d'un produit spontané jaillissant de leur conscience religieuse illuminée, d'une intuition du génie, et non du dernier terme d'une évolution à nombreux antécédents.

Enfin, à la différence des solutions d'ordre scientifique et pratique, qui ne sont qu'indéfiniment approximatives, les so-

lutions religieuses ont un caractère *absolu et définitif*. Elles concernent d'ailleurs un ensemble de choses que n'atteignent ni la science ni l'industrie humaines, l'une et l'autre en corrélation avec ce monde des réalités concrètes, dont la civilisation a fait son domaine exclusif. Les créations religieuses jaillissent des profondeurs du cœur humain ; elles sont d'essence émotionnelle et affective; leur analogue, elles l'ont dans les créations d'art, qui ont le même caractère intégral et définitif. Quels que soient le temps et le milieu où la naissance les a placés, un psalmiste hébreu, un pèlerin bouddhiste, un saint du christianisme nous paraissent réaliser dans sa perfection l'idéal religieux, tout comme un grand poète, un grand sculpteur, un grand musicien réalisent pleinement l'idéal artistique; les uns et les autres ne doivent à leur temps que les moyens plus ou moins parfaits dont ils expriment cet idéal qui remplit leur âme. Et c'est parce qu'elle leur paraît définitive et absolue, qu'une religion est bienfaisante à ceux qui la professent. Grâce à la conviction où sont les membres de toute société religieuse que l'initiateur dont ils se réclament a bien possédé la vérité parfaite, ils peuvent à chaque instant se retremper dans sa parole, dans le spectacle de son activité, et y puiser un aliment pour leur propre vie spirituelle. C'est là pour certaines confessions, comme le protestantisme qui ne connaît pas d'autorité ecclésiastique, une condition essentielle pour le maintien d'une communion entre les fidèles; en cela consiste son élément traditionnel, et c'est ce qui vient neutraliser en une certaine mesure l'individualisme qui le caractérise d'autre part. Si la religion évoluait dans son essence, la prédication de Jésus-Christ représenterait une phase depuis longtemps dépassée de la pensée religieuse et n'aurait plus qu'une valeur historique.

Sans doute, la vérité religieuse n'est absolue qu'aux yeux de ceux qui lui ont donné leur foi; et il arrive que cette foi se berce d'illusions. Mais cela ne diminue guère la puissance affective et émotionnelle qui réside dans une religion. Or

c'est comme source d'émotions, de sentiments, comme principe d'énergie et d'activité désintéressée, qu'une religion vaut essentiellement ; c'est par là qu'elle transforme le cœur de ceux qui la professent, et qu'elle redresse l'homme en face de tout ce qui tend à l'abattre. Cela du moins n'évolue point en elle. On n'en peut naturellement pas dire autant des éléments intellectuels qu'elle renferme en plus ou moins grande quantité. Ceux-ci sont nécessairement provisoires et relatifs. Il ne faut donc pas s'étonner que les tentatives faites pour expliquer le processus religieux par l'hypothèse évolutionniste, se soient attachées à ce qui s'y trouve d'intellectuel, c'est-à-dire à ce qu'il y a de moins spécifiquement religieux dans la religion.

V

En somme, les choses humaines sont trop complexes pour admettre ces solutions toutes simples que la science semble poursuivre exclusivement. Parmi les phénomènes de la vie morale et sociale de l'homme, beaucoup sans doute s'expliquent par l'évolutionnisme. Pourquoi n'y en aurait-il pas d'autres qui représenteraient un principe tout différent; la conservation de l'énergie? Si, comme je le crois, il reste un culot irréductible à l'analyse évolutionniste, les faits religieux, ou tout au moins, les plus importants d'entre eux, en font certainement partie.

Raoul de la Grasserie.

HAGBARD ET SIGNE

UNE FORME NORDIQUE DU MYTHE DE JUPITER ET DANAÉ

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 6 septembre 1900.

Saxo Grammaticus, au livre VII de ses *Gesta Danorum*, raconte :

Au retour du printemps, les fils du roi Sigarr, Alf et Alger, ayant attaqué avec cent navires les trois fils du roi Hamund, Helwin, Hagbard et Hamund, la lutte fut si acharnée, des deux côtés les pertes furent si considérables, que, le lendemain, les guerriers, fiers de leur mutuel courage, conclurent un pacte d'amitié.

A cette même époque, un noble Teuton, Hildigisl, vivait à la cour de Sigarr dont il courtisait la fille, Signe : celle-ci, qui le méprisait parce que, n'ayant rien fait lui-même pour s'illustrer, il aimait à se parer des actions d'autrui, avait donné son amour à un autre, un certain Hakon, que ses exploits avaient rendu célèbre. Mais, dès que Hagbard parut, aussitôt il gagna le cœur de la jeune fille et ne tarda guère à obtenir d'elle la promesse d'un rendez-vous.

S'en étant aperçu, Hildigisl suborna un vieil aveugle, Bolwis, conseiller de Sigarr, pour de nouveau mettre la brouille entre les princes. Celui-ci y réussit à merveille. Une fois, que Hagbard s'était absenté, Alf et Alger attaquèrent ses frères qu'ils défirent complètement et tuèrent. Mais Hagbard, revenant sur-le-champ avec des troupes fraîches, les attaqua à son tour et les extermina. Seul Hildigisl échappa au désastre, mais, dit le vieux clerc, « ambas nates telo trajectus ».

Alors Hagbard qui, naturellement, ne pouvait plus songer à reparaître à la cour, s'habilla en femme et, ayant moins de crainte du danger auquel il s'exposait que de confiance en la foi de son amie, il s'en vint trouver Signe, se donnant pour une « amazone » de Hakon, chargée d'un message pour le roi.

Bien accueilli, le soir, dans l'appartement des femmes, quand le moment fut venu que les servantes devaient lui laver les pieds, il eut un moment plutôt difficile à passer. Cependant, il s'en tira avec esprit; et Signe qui l'avait reconnu, « consentaneo dissimulacionis genere », fit à l'amazone l'honneur de partager avec elle sa chambre et sa couche, obéissant en cela aux lois de l'hospitalité du temps.

Là, au milieu de leurs mutuelles caresses, à Hagbard qui lui demande si, au cas où son père, venant à les surprendre, le condamnerait, elle oublierait leur amour et contracterait mariage, Signe jure qu'elle le suivra dans la mort. Hagbard, dans le ravissement où le mettent ces paroles, en oublie tout danger. Or, justement, une servante l'a trahi, les hommes d'armes du roi arrivent. Bravement il se défend. Pris enfin, il est conduit devant l'assemblée du peuple. Bilwis, frère de Bolwis, et, comme lui, conseiller du roi, estime qu'il serait plus sage de s'attacher un pareil héros ; mais Bolwis fait valoir que, non content de priver le roi de ses fils, il vient, suprême injure, de déshonorer sa fille. Hagbard est condamné, la potence est dressée. La foule est ameutée. La reine elle-même assiste au supplice. Ironiquement, elle prend Hagbard en pitié et lui offre de quoi se désaltérer : celui-ci saisit la coupe et, avec de hautaines paroles, la lui lance au visage. Cependant il demande une faveur : c'est que d'abord on attache là-haut son manteau afin qu'il puisse se rendre compte un peu de l'effet qu'il fera une fois pendu. A la vue de ce manteau, de loin, Signe, qui s'est au préalable assurée de la résolution de ses suivantes, croyant que c'est réellement le corps de son amant qui se balance ainsi dans l'air, met le feu à sa chambre. Une colonne de flammes s'élève. Hagbard,

joyeux, presse alors ses bourreaux d'achever leur œuvre.

Tel est, en résumé, ce récit, un des meilleurs, certes, de tout l'ouvrage.

Le chroniqueur ne l'a point imaginé. Il nous le donne comme de l'histoire et cite à l'appui les témoignages que la tradition lui a transmis. Mais ces témoignages ne doivent pas nous en imposer. Malgré la confiance qu'ils inspirent à Saxo, nous ne pouvons croire, nous, à l'authenticité d'une telle histoire : non seulement qu'elle soit trop belle pour être vraie; mais parce que nous en trouvons les éléments trop vagues déjà et trop flottants. Comme ces fleurs dont le vent transporte l'invisible semence, et qui, de ci de là, s'épanouissent sans qu'on puisse savoir d'où elles sont venues, la légende un peu partout dans le monde scandinave a pris racine : mainte localité en Danemark, en Suède, en Norvège revendique l'honneur d'avoir été le lieu de l'aventure et toutes elles montrent des souvenirs qui en témoignent également.

C'est que le peuple, soit qu'il conte ou qu'il chante, ne saurait rester dans le vague : les personnages qu'il met en scène, il les connaît, ou, tout au moins, sait des gens qui les ont connus autrefois; quant au théâtre des événements, les moindres coins lui en sont familiers. La localisation, en pareil cas, prouverait donc surtout la haute antiquité d'une légende particulièrement aimée.

Quoi qu'il en soit, c'est dans Saxo que nous la trouvons pour la première fois en son entier.

Mais elle fait aussi le sujet d'une chanson et qui est parmi les plus répandues jusqu'à nos jours aux pays scandinaves. D'aucuns assurent qu'elle serait l'œuvre d'un poète quelconque — et même de la fin du moyen-âge — qui se serait inspiré de Saxo. Nous devrions à l'analyse pouvoir vérifier si une telle assertion est exacte.

En premier lieu nous constaterons que, si toutes les variantes s'en ressemblent dans leur développement général, toutes aussi elles s'éloignent sensiblement de la Chronique.

Nous avons vu avec quels détails Saxo expose les prélimi-

naires de son histoire : comment naquit la colère de Sigarr contre Hagbard, d'où pour celui-ci impossibilité d'approcher de sa maîtresse, sinon déguisé. Sur tous ces événements la chanson est muette. Une première strophe suffit, rapide, pour nous jeter en plein dans le sujet :

Hagbard le roi et Sigarr ils eurent une haineuse querelle : ce fut à cause de fière Signe, la tant gracieuse jouvencelle.

Vous n'aurez jamais vierge aussi jolie !

Hagbard a fait un rêve, la nuit ; et, à son réveil, il le dit à sa mère :

Il m'a semblé que j'étais au ciel : c'était une ville si belle ! J'y tenais fière Signe dans mes bras ; puis, le ciel s'est entr'ouvert et je suis tombé.

La mère ne sachant qu'en dire envoie chercher une devineresse.

Voilà qu'entra la devineresse pour interpréter le rêve. Sa mère en sanglotant se tordait les mains ; sa sœur pleurait à chaudes larmes.

« *De par la destinée il vous est réservé de posséder cette vierge si belle : mais, en vérité, Hagbard, fils du roi, pour elle vous mourrez !* »

« *S'il m'est réservé de par la destinée de posséder cette vierge si belle, guère ne m'importe que pour elle je doive mourir !* ».

Or de ce rêve inquiétant, qui donne à ce début toute la solennité d'un prologue de la tragédie grecque, nulle trace dans Saxo. Et cependant il croit aux rêves ; en maints endroits il nous en donne la preuve. Pourquoi celui-ci manque-t-il qui pourtant se retrouve dans toutes les variantes connues de la chanson? et d'autant plus important qu'il pourrait bien se faire que ce fût lui qui ait mis au cœur du jeune homme l'amour de Signe, ainsi qu'il était arrivé à Maxen Wledic, l'empereur de Ruvein. N'aurions-nous pas là un amour mystérieux comme celui de Sigurdr pour Brynhildr? Tel aussi l'amour de Svejdal, et celui du prince irlandais pour Olwen, la fille de Yspaddaden Penkawr ; tel encore l'amour d'Yonec. Tous, c'est une force inconnue et fatale qui les attire.

Hagbard s'est laissé pousser les cheveux ; il a mis des vêtements de femme et le voilà qui arrive à la cour de Dane-

mark pour y apprendre la couture auprès de Signe. Celle-ci, avant d'accepter cette nouvelle apprentie, consulte son père. Lui dit celui-ci :

« *Mettez vos affaires ensemble, si telle est votre volonté ; mais gardez-vous de sire Hagbard ; c'est un si rusé prétendant.*

« *Vous pouvez bien rester ensemble, si cela vous plaît à toutes deux ; mais gardez-vous de sire Hagbard, il ne vous trompera point toutes deux !* »

D'après ce passage, Hagbard n'est donc pas un inconnu à la cour du roi Sigarr; mais, nous ne savons encore ce que celui-ci a contre lui, ni pourquoi il recommande tant à sa fille de se défier du rusé prétendant. Est-ce une allusion aux événements relatés par Saxo? Il semble *a priori* qu'en ce cas la chanson aurait eu d'autres termes pour les rappeler, plus précis et plus énergiques.

Du reste, nous sommes loin ici de la tradition suivie par le chroniqueur.

Chez celui-ci, Hagbard s'est fait passer pour une « skjoldmö ». Saxo doit-il cette idée à quelque variante inconnue de la tradition? Ou l'aurait-il lui-même imaginée comme étant d'un emploi plus noble pour son récit? Toujours est-il que dans la chanson Hagbard, ainsi qu'en Norvège Eirik chez la fille de Gjurde, se présente tout simplement comme une jeune fille qui s'en vient là pour apprendre à travailler, à couper et à coudre. Et pour être plus sûre d'être bien accueillie, elle se dit envoyée par Hagbard : ce qui confirme que celui-ci non seulement est connu, mais qu'il n'y a pas de sang entre la famille du roi Sigarr et lui.

La démarche de Hagbard est tout à fait dans les mœurs; et le rôle qu'il essaie de jouer devait singulièrement plaire au peuple par les scènes amusantes auxquelles il ne pouvait manquer de donner lieu.

Toutes, elles étaient assises, les belles jouvencelles ; elles cousaient à qui mieux mieux, hormis Hagbard, le fils du roi. Il avait sans cesse son aiguille à la bouche.

La gaucherie de ses manières, la façon dont chaque fois il

vide sa coupe d'un trait, l'éclat de ses yeux n'ont point échappé à l'observation d'une petite servante qui d'abord le taquine; puis, rabrouée, elle aussi le trahira.

La nuit, quand il est dans la chambre avec Signe, *celle-ci, qui ne le connaît pas*, ne laisse pas que d'être un peu étonnée.

Elle mit la main sur la poitrine de Hagbard, y brille l'or si rouge. « *Pourquoi les seins ne vous sont-ils pas venus, comme aux autres jeunes filles?* »

« *C'est la coutume au pays de mon père, que les damoiselles aillent au* thing : *voilà pourquoi les seins ne me sont venus, sous la cotte de mailles.*

Cette réponse, à mon avis, explique le récit de Saxo. C'est là qu'il a pris l'idée de sa « vierge au bouclier ». Elle lui a paru moins vulgaire que la petite apprentie — il ne faut pas oublier que pour le chroniqueur le peuple n'existe pas et qu'il ne fait mention de la femme que comme guerrière ou magicienne. La scène du bain de pieds serait donc de lui : en quoi son goût s'est montré inférieur à celui du poète, anonyme auteur de la chanson.

Alors Hagbard demande à Signe s'il n'est personne au monde à qui elle pense, en secret :

Il n'est personne au monde à qui je pense en secret, hormis Hagbard, le fils du roi, et je ne peux l'avoir.

« *Hormis Hagbard, le fils du roi : jamais je ne l'ai de mes yeux vu. Je n'ai qu'entendu le son de son* « *lour* » *doré, quand il se rend au thing ou en revient.* »

Ici, le surnaturel de leur amour s'accentue. Lui, il est venu sur la foi d'un rêve; elle, elle l'aime rien que d'avoir prêté l'oreille aux accents de son « lour », de ce « lour » à la puissance magique qui déjà tant a séduit de jeunes filles. Ainsi Sigrùn aimait Helge et Brynhildr Sigurdr avant de l'avoir jamais vu, et Menglöd Svipdagr; ainsi Blidelille ; et, dans la tradition celtique Olwen et Findchoem, la fille d'Eocho Rond qui s'était éprise de Cuchulinn sur le seul récit de ses exploits.

Mais comme nous sommes loin de Saxo! L'historien en

voulant tout evhémériser n'a réussi qu'à écrire une scène licencieuse et à dégrader un des plus beaux types de jeune fille qui se puisse penser. Sa Signe, infidèle à un premier amour, a donné à Hagbard un rendez-vous auquel celui-ci se rend dans des circonstances sans doute imprévues de l'un et de l'autre ; mais elle ne l'a pas moins reconnu sous son travestissement et elle n'ignore pas à quoi elle s'expose en lui faisant partager sa couche.

Combien la Signe de la chanson est plus noble et, sinon plus naturelle, car l'autre type se rencontre aussi, plus touchante et plus digne, sans être moins amoureuse!

Son cœur n'a encore battu que pour cet inconnu : un rêve de jeune fille! Et ce secret d'amour, elle le tenait caché au plus profond de son être. Ce soir, l'aveu lui en échappe : peut-être que celle à qui elle le fait, de retour auprès de Hagbard, ce Hagbard qu'elle ne connaît pas, trouvera moyen de le lui faire savoir !

Mais, lui dit sa compagne :

Si c'est Hagbard, le fils du roi, que vous aimez en votre cœur, retournez-vous! Prenez-le dans vos bras! Il est là couché près de vous ».

« *Écoutez, Hagbard, fils de roi! Pourquoi me voulez-vous déshonorer ainsi? Pourquoi n'êtes-vous pas venu chevauchant au gaard de mon père, le faucon sur votre main blanche?* »

« *Comment serais-je venu chevauchant au gaard de votre père, le faucon sur ma main blanche? Chaque fois qu'il entend prononcer mon nom, il menace de me faire pendre!* »

Sigarr hait donc Hagbard et d'une haine violente : mais nous en ignorons le motif. Saxo l'ignorait comme nous et il aura imaginé pour l'expliquer cette défaite des frères de Signe et leur mort de la main de Hagbard. Ce récit est admirablement composé et les événements s'y enchaînent avec une grande logique : seulement il semble bien qu'ils soient en contradiction avec la réalité.

Si Hagbard avait tué les fils du roi Sigarr, celui-ci, certes, chercherait à les venger, mais les armes à la main et selon les droits de la guerre. Cela est d'autant plus sûr qu'en aucun cas Hagbard n'avait été l'assaillant. Deux fois attaqué, pour ainsi

dire, à l'improviste, il n'avait, en tuant ses anciens amis, que vengé ses propres frères, traîtreusement surpris par eux et mis à mort.

Il n'y avait à cela pas de crime qui méritât la pendaison : ce genre de supplice étant réservé aux traîtres et aux transfuges. Mais on pendait aussi l'homme qui avait fait violence à une femme ou séduit une jeune fille. C'est la menace que, sans cesse, dans les chansons scandinaves, nous trouvons faite par un père ou une mère à l'amant trop aventureux; c'est aussi la crainte que, dans la forêt de Morois, Tristan exprime à Iseult :

Dame, le roi nous fait chercher,
S'il nous trouvait et pouvait prendre,
Il nous ferait brûler ou pendre.

Donc, le roi Sigarr hait dans Hagbard non le meurtrier de ses fils, mais l'amoureux de sa fille : cet amoureux, dont nous avons vu plus haut qu'il redoutait tant les ruses! C'est que Hagbard s'est déjà présenté à la cour et a demandé au roi la main de sa fille. Sigarr s'est moqué de lui, ou même l'a brutalement éconduit, sans que nous sachions pourquoi. Mais, dira-t-on, en ce cas, Signe doit connaître Habgard. Cette conséquence n'est point nécessaire. Est-ce que, dans les Nibelungen, Siegfried ne reste pas toute une année à la cour des princes burgondes sans réussir à apercevoir Chriemhild?

Maintenant que le bien-aimé est là, auprès d'elle, tout son être est au danger qu'il court. Hagbard la rassure. N'a-t-il pas sous son chevet sa cotte et son épée? Cent hommes d'armes ne lui feraient peur, même s'ils l'attaquaient à la fois. Seulement, la petite servante qui les a trahis, les a emportées, ces armes, pour les montrer au roi à l'appui de sa dénonciation. Quand les guerriers arrivent avec leurs lances et leurs épieux, il ne leur en tient pas moins vaillamment tête.

Les uns, il les frappait des poings ; les autres il les frappait des pieds : il y en avait bien sept et sept fois vingt d'étendus morts à la porte de la chambre de Signe.

Ils saisirent Hagbard, le fils du roi; ils lui mirent des liens : tous, il les rompit comme de paille.

Honte soit à la servante! Elle qui donna ce conseil : « Vous n'attacherez point Hagbard aujourd'hui, si ce n'est avec un cheveu de Signe! »

Ils le firent et alors il sembla qu'on lui eût rivé des chaînes.

Ce conseil que vient de donner la servante, certains n'y voient qu'un enfantillage, le produit des idées chevaleresques du moyen âge. Nous ne sommes point de cet avis. En réalité, ce n'est qu'un nouveau trait, aujourd'hui incompris, de l'époque primitive où naquit la chanson : alors la servante conseilla de lier Hagbard avec un cheveu de Signe parce que, magicienne, elle sait que ce cheveu est un charme puissant qu'il ne pourra rompre à moins de briser la vie même de Signe — idée bien suffisante pour paralyser tous ses mouvements, pour anéantir en lui toute velléité de plus longue résistance.

Ce détail, Saxo n'en fait pas mention : soit que, connaissant la puissance de ce charme, il n'ait pas voulu, lui, prêtre, contribuer à répandre et à fortifier la croyance en la magie ; soit que, ce qui est plus probable, en ignorant le véritable sens, il n'ait vu dans cette idée d'attacher un homme aussi brave et aussi vigoureux avec un cheveu de son amante qu'une puérile galanterie.

Or, toutes les variantes de la chanson le possèdent. Il appartient donc bien au poète populaire qui ne peut l'avoir imaginé qu'à une époque où, naturellement, ladite croyance était encore commune.

Hagbard ainsi attaché, Saxo qui a augmenté, arrangé, expliqué à sa façon tout son récit, qui a mis les choses au point, qui a tout rationalisé selon les us et coutumes de son époque, le fait conduire devant l'assemblée du peuple. Là, après délibération, il est condamné.

En réalité, les choses n'ont point dû se passer ainsi.

Le jugement devant l'assemblée du peuple n'avait lieu que pour prévenir les réclamations et poursuites vengeresses de la famille de l'inculpé. Or, d'après le droit primitif des peuples

du Nord, comme de ceux de la Grèce, quiconque trouve un homme couché avec sa femme, sa mère, sa sœur ou sa fille, a le droit de le tuer sur-le-champ et personne ne peut exiger de lui une composition.

Le délit de Hagbard était flagrant : le jugement de Saxo est donc un contre-sens.

La chanson, elle, reste dans le vrai. Le séducteur n'ayant pas été tué sur le fait, comme cela aurait pu lui arriver, on va lui faire subir le supplice qu'il a mérité : immédiatement on le conduit à la potence.

D'après Saxo, il a été convenu entre les deux jeunes gens que s'il était pris et mené à la mort, elle, de son côté, mettrait le feu à sa chambre. Et c'est au milieu de leurs épanchements d'amour qu'ils auraient tenu cette lugubre conversation, qu'ils auraient pris cette fatale résolution !

La chanson, là encore, nous semble infiniment plus naturelle. Dans les délices de leur rencontre, ils n'ont point songé à ce qu'elle ferait s'ils étaient trahis : cela ne pouvait leur venir à l'esprit. Et ce n'est pourtant pas non plus quand les hommes d'armes du roi sont venus ébranler leur porte qu'ils auraient eu le temps de se concerter. Non. Hagbard, au pied du gibet, raille la mort. Il veut, dit-il, voir quel air il aura quand il pendra là-haut et il demande à ses bourreaux d'y suspendre son manteau. Ce qu'ils font.

Est-ce une sentinelle postée exprès qui vient avertir Signe ? Ou bien la jeune fille, apercevant de loin ce manteau qui flotte, croit-elle que c'est Hagbard que l'on vient d'exécuter ? Il suffit qu'elle sache que c'est l'heure où il va mourir.

Dit fière Signe, elle prononça ces paroles dignes de louanges : « Aujourd'hui moi-même je me tuerai, j'irai rejoindre Hagbard en paradis !

« Si nombreux sont ceux à la cour du roi qui se réjouissent de la mort de Hagbard ! Aujourd'hui je la vengerai sur leurs fiancées ! »

C'était fière Signe, elle mit le feu à tous les coins ; elle-même elle s'étouffa sous ses oreillers bleus.

Voilà la vérité, toute naturelle et toute simple. Au contraire, dans Saxo quelle mise en scène !

Dans ses appartements Signe, fidèle à l'engagement qu'elle a pris avec Hagbard, a tout disposé pour mourir. D'abord, elle s'est assuré la fidélité de ses femmes, servantes et compagnes, qui, toutes, lui ont promis de la suivre dans la mort. Tout est prêt. Elle n'attend plus que de savoir que Hagbard est pendu. Dans l'intervalle, pour donner du courage à ses femmes, elle leur a fait boire du vin. Enfin, on vient lui annoncer qu'on a vu le corps de son amant se balancer au gibet: aussitôt, le feu est mis, et toutes, pour souffrir moins, elles se pendent.

Tout cela est absolument invraisemblable. S'il s'est trouvé dans l'entourage de Signe une servante pour la trahir et ravir les armes de Hagbard, comment Signe peut-elle avoir pris toutes ces dispositions, sans qu'il n'en ait rien transpiré ?

De nouveau, nous disons que Saxo a fait là une belle narration ; mais, c'est tout.

La chanson, telle que nous venons de la citer, est seule dans le vrai : car beaucoup de variantes ont, elles aussi, brodé sur le thème primitif. Tantôt, c'est Hagbard qui, une fois pris, au moment où on l'emmène au supplice, s'adresse à Signe :

« *Je vous en prie, Signe, ô ma bien-aimée, donnez-moi une preuve de votre amour! Dès que vous me verrez pendu, mettez le feu à votre chambre!* »

Et elle le lui promet.

Si les choses se fussent passées ainsi, au su de tout le monde, il est à supposer qu'on eût pris des mesures pour l'empêcher d'accomplir son dessein.

Tantôt Signe supplie Hagbard d'implorer la pitié de ses deux tantes, afin qu'elles intercèdent pour sa vie.

Répondit Hagbard, le fils du roi, en si grande colère ; « *Peu m'importe la vie que je devrais à la prière des femmes!* »

Il mourra heureux, pourvu qu'elle veuille mourir avec lui !

Non, Signe ne peut avoir agi que de son propre mouvement et c'est à l'insu de tout le monde qu'elle a mis le

feu, brûlant elle et toutes les jeunes filles qui étaient avec elle.

« Si nombreux sont à la cour de mon père ceux qui sont la cause de votre mort : je m'en vengerai sur leurs fiancées ! »

Ainsi, tout en obéissant à son amour, elle accomplit du même coup, un devoir sacré : celui de la vengeance.

La suite même de l'aventure prouve, à n'en pas douter, qu'il n'y avait pas eu entente préalable entre les deux amants.

Dit le petit page en jupe rouge : « Fière Signe brûle dans sa chambre, aussi tant de belles jeunes filles ! »

« Descendez mon manteau, vous pouvez bien le mettre par terre. Eussè-je cent mille vies, je n'en voudrais d'aucune.

« Que les uns courent au « bûr » ! Ne laissez pas brûler petite Signe. Que les autres courent au gibet ! Ne laissez pas pendre Hagbard ».

Et quand ils vinrent au gibet, y était Hagbard pendu ; et quand ils vinrent au « bûr », y était petite Signe brûlée.

« Si j'avais su auparavant que leur amour fût si fort : non, je n'aurais permis ce qui s'est fait aujourd'hui, pour tout le Danemark entier !

Les événements se sont précipités. En quatre strophes, le poète populaire saute du lieu de l'exécution à la cour, de la cour aux appartements de la jeune fille ; puis, au gibet, et revient auprès du roi qui se lamente. Tout cela sans aucune transition. L'extrême simplicité égale ici l'art le plus achevé.

Hagbard était pendu et petite Signe était brûlée : ce fut un si grand crime ! Alors ils prirent la servante maudite et vivante ils l'enfouirent en terre.

Non, jamais vous n'aurez vierge aussi jolie !

A cette comparaison entre la chronique latine et la chanson populaire, il nous a paru en faveur de celle-ci que la suite des événements y est plus logique, les caractères moins compliqués, les mœurs plus primitives — d'où nous croyons pouvoir conclure à son antériorité. Sans aucun doute, Saxo l'a connue sous une forme ou l'autre et c'est de là qu'il a tiré son récit, suivant sur ce point, comme dans la presque totalité de ses neuf premiers livres, l'exemple de tous les chroni-

queurs primitifs qui vont puiser leurs principaux documents aux sources vives du chant populaire.

*
* *

La chanson de Hagbard et Signe, pour que Saxo, qui vécut dans la seconde moitié du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, ait pu s'en servir avec la liberté qu'il a fait, *a priori* doit avoir une origine beaucoup plus haute encore.

Nous en avons, du reste, la preuve.

A la même époque, c'est-à-dire dans cette seconde moitié du XIIe siècle, une aventure identique était chantée par Marie de France, mais sous une forme absolument indépendante.

Qu'on en juge :

Un baron du roi Hoilas, Oridials, sire de Liün, avait deux enfants : une fille appelée Noguent et un fils Guigemar. Celui-ci si beau que

El reialme n'en out plus bel.

Le temps venu, le roi richement l'habille, lui fait don d'armes magnifiques et Guigemar quitte la cour. Par la Lorraine et la Bourgogne, des Flandres par l'Anjou jusques en la Gascogne, nulle part il ne trouve si bon chevalier qu'il n'égale et partout dames et damoiselles le requièrent d'amour. Mais lui, de nulle n'ayant souci, passe.

Jusqu'à ce qu'un jour que, de retour dans son pays, il y chassait au bois, son cheval s'abattant, il tomba près d'une biche blanche qu'il venait de transpercer de sa flèche et en tombant se fit une blessure à la cuisse.

Lui dit cette biche :

Vassal, ki m'as nafree,
Tel seit la tue destinee :
Ja mais n'aies tu medecine !
Ne par herbe ne par racine,

Ne par mire, ne par poisun,
N'avras-tu ja mes guarisun
De la plaie qu'as en la quisse,
Les i que celle te guarisse,
Ke sufferra pur tue amur
Si grant peine e si grant dolur,
Qu'unkes femme tant ne suffri;
E tu referas tant pur li,
Dunt tuit cil s'emerveillerunt
Ki aiment e amé avrunt
U ki puis amerunt aprés.

Guigemar aimera donc, lui aussi, d'un amour fatal une femme qu'il ne connaît pas.

Au sortir du bois, un vert sentier à travers la lande le conduit à un bras de mer dont il n'avait jamais entendu parler auparavant. Une nef attend, aux voiles toutes de soie. Il y monte; il ne trouve personne. En détail il en visite les richesses : sur un lit d'or et d'ivoire un instant il se couche, sa plaie lui faisant mal.

Puis est levez, aler s'en veult,
Il ne pout mie returner;
La nes est ja en halte mer,
Od lui s'en va delivrement.

Tel Sigurdr, dans les chansons des îles Féroé, irrésistiblement attiré par la magie de la fille de Budla, Guigemar est emporté en cette nef mystérieuse il ne sait où : là où sa destinée l'appelle.

Le soir, à la vesprée, il arrive devant une antique cité dont le roi, vieillard fort jaloux, une

. . . . . . *femme aveit,*
Une dame de halt parage,
Franche, curteise, bele et sage,

et qu'il tenait loin du regard des hommes.

En un vergier suz le donjun
La out un clos tut envirun,
De vert marbre fut li muralz;
Mult par esteit espès e halz.

N'i out fors une sule entree :
Cele fut nuit e jur guardee.
. . . . . .
Ci sire out feit dedanz le mur,
Pur mettre sa femme a seür,
Chambre ; suz ciel n'aveit plus bele.
. . . .
La fu la dame enclose e mise,
Une pucele a sun servise
Li aveit sis sire baillee
ki mult ert franche e enseignee.

De plus, un vieux prêtre, « blanz e floris », et qui

Les plus bas membres out perduz,

était chargé de lui dire la messe et de lui servir ses repas.

Ni Brynhildr, on en conviendra, ni Signe ne furent plus sévèrement gardées.

Néanmoins, malgré tant de précautions, la dame trouva Guigemar en sa nef et lui donna l'hospitalité dans sa chambre, à l'insu de tous. Elle le soigna, guérit sa plaie et...ils s'aimèrent. Ainsi, tous les obstacles n'avaient servi à rien ; et, après toute une nouvelle série d'aventures, les deux amants, un temps séparé, se retrouvant, s'unirent définitivement.

Ce conte qui, chez les Bretons, se disait « en harpe e en rote », renferme, et la suite de cette étude ne fera que nous en convaincre davantage, tous les éléments constitutifs de l'histoire de Hagbard et Signe : éléments qui, du reste, étaient une banalité dans la tradition celtique et que l'on retrouve, entre autres exemples, dans le Parténopeus de Blois, « l'une des œuvres, dit M. Gaston Paris, les plus attrayantes du XIIe siècle tant par l'intérêt de la composition que par le charme des détails ». Or, bien que vers le milieu du XIIIe siècle les lais de Marie de France aient été, sur l'ordre du roi Hakon de Norvège, traduits en langue scandinave, il n'en est pas moins plus que probable qu'en leur temps Marie et Saxo se sont réciproquement ignorés. Ce qui, en tous les cas, ne fait pas de doute, c'est que d'une même aventure ils ont

connu chacun une tradition propre à leurs pays. Ce sont deux courants, le celtique et le nordique, qu'à perte de vue d'infranchissables étendues séparent ; mais les eaux qu'ils roulent attestent, par leur nature, qu'ils n'ont pu jaillir que d'une seule et même source... bien, bien loin de là!

Où? il paraît impossible de le dire.

Mais, précisément le vertige de cet inconnu suffit pour que nous tentions d'en percer le mystère.

En somme, le point central autour duquel la légende de Hagbard et Signe tout entière gravite, c'est le déguisement en femme auquel l'amant a recours pour approcher de la jeune fille qu'il aime. Or, ce déguisement est, pour ainsi dire, un lieu commun de la littérature populaire indo-européenne. Leucippos, fils d'Oinomaos, roi de Pise, étant tombé amoureux de Daphné, fille de Ladon et de la Terre, désespérait de l'obtenir pour épouse : quand il imagina de laisser croître ses cheveux; puis, les ayant nattés comme une fille, il prit un costume féminin et dit à Daphné qu'il était la fille du roi Oinomaos. Ce subterfuge qu'Achille avait employé pour arriver auprès de Deidamia, de même que le roi Arthur auprès d'une dame de Rhutlyn, nous le retrouvons non seulement dans une quantité de chansons qui, toutes, se distinguent, d'ailleurs, de la légende de Hagbard et Signe en ce que le dénoûment en est généralement heureux, mais plusieurs fois aussi dans Saxo : Odin l'emploie pour accomplir son désir sur Rinda, la fille du roi des Ruthènes, et Regner Lodbrog pour aller visiter une amante inconnue.

D'autre part, c'est, dans la tradition allemande, l'aventure bien connue de Hugdietrich avec la belle Hildeburg, chez laquelle le héros reste toute une saison, sous le nom de Hildegund, à coudre et à broder.

En France, dans la Haute-Bretagne, le conte du roi Dalmar nous rappelle les mêmes faits; et celui-ci, en Irlande, recueilli de nos jours, de la bouche du peuple :

Un puissant guerrier, Balor, habitait l'île de Tory. Un druide lui avait prédit qu'il serait tué par son petit-fils. Balor n'avait qu'une

fille, appelée Ethniu. Voulant donner un démenti à la prédiction du druide, il enferma cette fille dans une tour imprenable, bâtie sur le sommet d'un rocher presque inaccessible : lui donnant pour gardiennes douze femmes qui avaient mission de ne laisser aucun homme pénétrer près d'elle.

Mais un certain Mac-Kineely, qui habitait en face sur la côte d'Irlande, conseillé par un druide et une fée, se déguisa en femme et, transporté sur les ailes de la tempête jusqu'au sommet du rocher où s'élevait la tour, la fée qui l'accompagnait frappa à la porte. « Je suis, dit-elle, suivie d'une noble dame que j'ai arrachée aux mains d'un homme aussi cruel qu'audacieux et qui l'avait enlevée à sa famille. Je viens vous demander asile pour elle ». Les gardiennes d'Ethniu n'osèrent rejeter la prière de la fée. Celle-ci pénétra dans la tour avec Mac-Kineely et fit tomber les douze matrones dans un sommeil magique. Quand elles se réveillèrent, la fée et sa prétendue compagne avaient disparu ; mais neuf mois après, Ethniu eut trois fils.

En réalité, ce sont là autant de variantes d'un thème unique et qui, connu peut-être dans le monde entier, a été surtout développé par la littérature populaire indo-européenne : Une jeune fille est tenue soit par son père, à qui il a été prédit que si elle se mariait elle donnerait le jour à un fils qui le tuerait ou le surpasserait en gloire — et nous comprenons maintenant la cause inexpliquée de la haine du père de Signe pour le brillant Hagbard; — soit par des puissances surnaturelles, géants, dragons ou nains, nixes, elfes ou sorciers, qui l'ont enlevée, jalousement enfermée dans une tour ou une caverne dont aucun homme ne peut approcher. Mais la fatalité est inéluctable et toutes précautions contre elle sont vaines et de nul secours : la vierge isolée, au milieu du fleuve ou au fond des forêts, boit de l'eau de la source voisine ou mange d'une pomme enchantée, que lui a donnée une vieille femme en passant, et conçoit. Tel « le roi d'Argos, étant sans postérité mâle, alla consulter l'oracle de Delphes. Il lui fut répondu que sa fille Danaé mettrait au monde un fils qui régnerait un jour sur la contrée et dont la gloire serait sans égale, mais que cet enfant tuerait son aïeul. Ainsi, dans la légende thébaine, Œdipe doit tuer Laïos. Acrisios, effrayé, veut, à tout prix, mettre obstacle à l'accomplissement

de l'oracle. Pour empêcher sa fille de devenir mère, il l'enferme dans une chambre souterraine d'airain, mais le dieu souverain du ciel, épris des charmes de Danaé, déjouera ses précautions. Il se métamorphose en une pluie d'or qui pénètre par le toit de la prison et descend dans le sein de la vierge. L'enfant né de cette union s'appellera Persée ». Ailleurs, c'est le vent qui emporte la belle prisonnière. L'heure venue, rien ne saurait empêcher le héros prédestiné : par la force ou l'astuce ou par la magie il s'introduit auprès de l'amante qui l'attend sans le connaître.

Dans un conte poitevin, la Belle Blonde, que la fée, sa marraine, garde dans un château sans porte, déroule ses cheveux et le fils du roi, y montant comme à une corde de soie, peut ainsi entrer par la fenêtre et l'enlever. Au moyen âge, si maint preux, d'un bond de son cheval, franchit l'inaccessible enceinte, nous voyons dans un autre lai de Marie de France un grand oiseau venir se poser dans la chambre devant la dame que son mari, un vieux seigneur de Bretagne, avait séquestrée depuis plus de sept ans et là se transformer en un noble et beau chevalier. Cette métamorphose qui rappelle telle tradition sicilienne est, du reste, excessivement fréquente aux époques primitives. Pour séduire Léda, le dieu de l'Olympe se métamorphosa en cygne; de même Cronos, quand il « faisait l'amour », se métamorphosait en étalon, Prajâpati prenait la forme d'un chevreuil pour poursuivre sa propre fille de ses assiduités ; de même encore Zeus se changeait en serpent, en taureau, en pigeon, en aigle et, pour courtiser la fille de Clétor, en fourmi. — Les sorciers revêtent chez les Algonquins de semblables déguisements et dans de pareils desseins. D'après un mythe australien des Pléiades, quand la corneille divine devint amoureuse d'une jeune fille, elle se changea en de petits insectes qui se cachent dans l'écorce des arbres et que mangent les noirs et elle réussit tout aussi bien que Zeus, dans sa galante entreprise.

L'explication de ces métamorphoses, certes, serait intéressante : mais, quelle qu'elle puisse être, ne sommes-nous

pas, sans plus, autorisés à leur assimiler le déguisement du héros en femme? Nous croyons cette hypothèse d'autant mieux fondée qu'Odin, exemple précieux, a lui-même employé les deux moyens : la métamorphose en serpent pour goûter à l'hydromel de Suttung; le déguisement en femme, afin de jouir des amours de Rinda. Celui-ci est évidemment postérieur à celle-là : en vérité, nous n'y verrions que la rationalisation d'une conception très primitive de bonne heure devenue inacceptable.

Mais, si cette assimilation est exacte, si le déguisement n'est qu'une dernière métamorphose, involontairement nous nous souvenons que, quand, à Argos, la légende racontait de Zeus qu'il était en coucou venu trouver Héra, c'est le printemps qu'elle voulait dire, fertilisant la terre, de même que la pluie d'or qui tombe sur Danaé n'est autre que les rayons du soleil.

Le soleil, en effet, a été, en tous pays, considéré comme le fécondateur par excellence. Non seulement c'était une coutume de l'ancien mariage hindou d'exposer la nouvelle épousée à ses rayons du matin; mais chez les Tartares de l'Asie centrale comme parmi les indigènes de l'Amérique du Sud on retrouve des pratiques analogues. La tradition, en Europe, ne l'a point oublié : et c'est au soleil lui-même que, dans un conte grec de l'Épire, une femme demande de lui donner une fille; c'est le soleil aussi qui, dans le conte sicilien, par un trou à travers le mur brille dans la tour jusqu'à la fille du roi.

Ainsi, tout naturellement s'explique la précaution que nous avons vu prendre dans maints de ces récits : de cacher celle que le sort a ainsi marquée en quelque endroit si sombre que la lumière ne puisse y pénétrer.

La nature de ce dieu qui peut prendre quelque forme que ce soit, se mettre en oiseau surtout pour aller à ses amours, ne peut donc être douteuse : le fût-elle encore pour quelqu'un, nous rappellerions que dans le Rig-Veda, comme dans la mythologie grecque aussi, il est un bel oiseau qui

vole dans le firmament, messager aux ailes d'or du dieu du ciel : et c'est le soleil, l'oiseau de Zeus.

Hagbard est donc un héros lumineux.

Une chanson des îles Féroé qui, en sa facture actuelle, ne doit guère remonter plus haut que la période intermédiaire entre la fin du moyen âge et la Réforme, nous en apporte cependant dans les amples plis de sa longue robe de nouvelles preuves et, à notre avis, définitives.

Atli et Sivard, deux frères, régnaient en Saxland. Un jour, Atli, équipant un navire, s'en va demander au roi de Miklagard la main de sa fille. Ce roi a un ïarl qui, de son côté, possède deux fils, Eirikr et Hermundur : ce sont deux guerriers farouches, Hermundur principalement, un berserkr à qui nul ne résiste... et il aime Halgu, la fille du roi. Un matin, après une scène de carnage plus terrible encore que d'habitude :

Dit le roi au ïarl ainsi : — « Je ne le souffrirai plus longtemps. — Hermundur est ton fils le plus jeune : — j'entends qu'il soit pendu ! »

Hermundur, informé par son père, demande, bien qu'il n'ait que douze ans — remarquons, en passant, l'habituelle précocité de ces héros — qu'on lui donne une barque plutôt pour aller pirater au pays d'Atli.

Entre temps, le roi qui a laissé à sa fille le soin de décider si le jeune homme serait pendu ou foulé aux pieds des chevaux, sur le conseil de celle-ci, réunit le *thing* et on y décide de bannir l'encombrant prétendant.

Avant de partir, Hermundur monte prendre congé de Halgu, à qui il demande de ne pas l'oublier. Celle-ci le renvoie avec mépris. Dit Hermundur, debout dans la salle, la main sur son épée, que si elle n'était jeune fille, mais un garçon, il la tuerait.

Il part et un certain temps se passe.

Halgu est assise dans sa chambre, — belle comme un lys : — personne au monde ne connaît — le secret de ses pensées.

Halgu s'adresse à sa suivante : — « En vérité, dis-le moi, que —

peut bien gagner ce Haki — qui demeure tout près de chez mon père ? »

C'est un pauvre qui ne possède qu'une vache et ce qu'il gagne à la mer est bien peu.

Ce fut damoiselle Halgu, — elle mit sa cape noire — et s'en vint au rivage — où était la barque de Haki.

De puissantes runes elle grava — tout au fond de la barque de Haki : — « Jamais à terre tu ne reviendras, — que tu ne me ramènes Hermundur. »

On pouvait jusqu'ici se demander où était le rapport de cette chanson avec celle de Hagbard et Signe : voilà un premier trait et dont l'importance est incontestable. Nous avons de nouveau un amour mystérieux. De même que Sigurdr est attiré vers Brynhildr et Hagbard vers Signe par une force inconnue, mais irrésistible; ainsi Hermundur ne peut plus ne pas venir, maintenant qu'il est sous la puissance de ces terribles runes auxquelles il n'est aucun moyen de se soustraire.

Halgu tira un anneau d'or — de son doigt, — le donna à sa suivante — et le fit porter au bonhomme Haki.

Celui-ci ne peut naturellement pas s'expliquer la générosité de la fille du roi. Un matin, aux premières rougeurs du soleil, il met sa barque à la mer et le voilà qui, ainsi Guigemar en sa nef, sur les flots bleus s'élance, toujours plus loin, pendant des jours. Haki est plein d'inquiétude; d'autant plus qu'il vogue désormais en pleine obscurité.

Sur le rivage, en face,

Hermundur dit à ses gens : — « Tenez-vous tous tranquilles ! — Cette arque, je la connais bien ! — C'est le bonhomme Haki.

Et, l'ayant aidé à atterrir, il le fait asseoir, puis l'interroge : sur ce qu'il y a de nouveau en Saxland et si demoiselle Halgu est toujours de ce monde.

« *Je ne puis qu'en vérité — te le dire : — elle est promise à un chevalier — et elle ne peut seulement le souffrir !* »

Ce chevalier, c'est le duc Hergeir.

Damoiselle Halgu, elle pleure, — en tant grande peine ; — tous les jours de sa vie, — elle soupire après Hermundur.

Il en est donc de Halgu comme de Brynhildr et de Signe : c'est au moment où elles vont être données à un prétendant qu'elles n'aiment pas qu'arrive l'amant prédestiné.

Hermundur veut récompenser Haki.

Il va chercher la coupe d'hydromel, — il l'apporte au bonhomme Haki : — Haki jure en lui-même — qu'il ne boira point ici.

Il lui fait faire un lit, — tout de beaux draps blancs : — Haki jure en lui-même — qu'il ne dormira point ici.

Pourquoi le bonhomme ne veut-il ici ni boire ni dormir? Tout simplement parce que ce pays, où le soleil ne paraît pas, c'est l'autre monde, au delà des mers, le royaume des morts et des ténèbres : d'où nous savons que nul ne revient qui s'est oublié à y manger, ou boire ou dormir.

En ce point capital la chanson des Féroé, plus vieille que toutes les versions connues de Hagbard et Signe, corrobore singulièrement la donnée des chants de Sigurdr qui font venir le héros des pays de l'Orient.

Le lendemain, la barque de Haki remplie de richesses,— n'est-ce pas au séjour des esprits que gisent tous les trésors? — Hermundur met à la voile. Il arrive en Saxland juste comme le duc Hergeir, tout fier, s'en revenait de l'église avec son épousée.

Hermundur monte dans la chambre en haut ; — il met des vêtements de femme ; — et puis, il va au gaard d'Atli — où Halgu était la mariée.

Là il se mêle aux autres femmes.

Halgu, assise sur le banc nuptial, — jette au loin ses regards ; — elle appelle damoiselle Beyda, — la prie de venir près d'elle.

Halgu prit un anneau d'or à son doigt, — le jeta dans une coupe : — « Porte cela à cette pauvre femme, — qui est assise là-bas à la porte du hall. »

Répondit damoiselle Beyda, — quand elle eut porté la coupe : — « Je l'ai bien entendu aux paroles de cette femme ; — elle a la voix d'un homme. »

« *Tais-toi, tais-toi, Beyda! — Ne parle pas si haut! — Bien souvent déjà dans ma salle — elle est venue boire.* »

Ainsi, malgré les plus grandes divergences, tous les incidents qui s'étaient présentés dans l'aventure de Hagbard et Signe reparaissent l'un après l'autre; et nous avons ici le pendant de la fameuse scène de la couture où la petite servante avait reconnu l'ami de sa maîtresse.

Et elle resta assise, Halgu, — tout le jour, sur le banc, — dolente et soucieuse, — sans prendre aucune nourriture.

A la voir si triste, le roi ne peut s'empêcher de compatir à sa peine. « Ah! dit-il,

Si Hermundur se fût bien comporté, — je le dis en vérité, — nul homme en Saxland — ne lui eût été supérieur! »

Et nul n'eût mieux mérité d'obtenir la main de sa fille.

Hermundur est entré dans la chambre nuptiale et s'y est caché. Le soir, Halgu monte, aussitôt suivie de Hergeir. Sur eux demoiselle Beyda étend les couvertures de soie et de brocart rouge.

A peine sortie, Hermundur se montre. Il somme Hergeir de se lever et de se défendre : celui-ci refusant de le faire,

Ce fut Hermundur, le fils du ïarl, — il brandit son épée; — il tua le duc Hergeir, — dans le lit nuptial où il était couché.

Le lendemain matin, au jour, Beyda, qui la première entre dans la chambre, s'apercevant du meurtre, s'écrie aux gens :

« *Hermundur est dans la chambre nuptiale; — cette nuit il a tué Hergeir!* »

De toutes parts on accourt; on se précipite sur le jeune homme; on s'assure de lui.

De nouveau, le roi demande à sa fille s'il faut le pendre ou le faire fouler aux pieds des chevaux. Elle conseille plutôt de l'enfermer dans le cachot. Ce que l'on fait.

Halgu est assise dans sa chambre, — belle comme la rose et le lys; — il n'est personne au monde — qui connaisse le secret de ses pensées.

En secret, elle envoie une lettre au ïarl lui disant que s'il ne tire du cachot son fils chéri, elle mettra le feu au hall.

Tout comme Signe.

Le ïarl obéissant charge son autre fils, Eirikr, de délivrer Hermundur. Ce fut alors un terrible combat entre les deux frères d'une part et les gens du roi de l'autre. Le roi lui-même y périt de la propre main de Hermundur. Ainsi, dans l'antique tradition, le mariage de Danaé et celui d'Ethniu devaient avoir pour conséquence la mort de Laïos et de Balor.

Ce chant féroën est intéressant non seulement par les détails particuliers qu'il contient et qui nous enlèvent toute possibilité de douter plus longtemps de la nature du mythe dont il est issu; mais aussi parce que, attribuant au seul Hermundur les diverses aventures de Hagbard et de Sigurdr, il établit l'identité originelle de ces deux héros.

Il y a à ces aventures un triple dénoûment : le roi est tué, — c'est le thème primitif et qui s'est conservé dans les chants de Hermundur et d'Essbjörn ; au contraire, c'est le héros qui meurt — en ce cas il sera vengé, comme Pierre Fallebo. Enfin, ainsi que dans la chanson de messire Grönborg, le roi, effrayé, arrête le bras du jeune homme qui menace de tout tuer et lui donne sa fille.

La différence de ces dénoûments n'infirme en rien l'unité fondamentale du mythe.

Celui-ci, éclos au berceau de la race, avait déjà atteint un certain degré de croissance au moment de la séparation des grands groupes ethniques : du tronc familial Grecs, Celtes et Germains emportèrent des rameaux qui, par la suite, selon mille circonstances de temps et de lieux, se sont couverts d'une frondaison plus ou moins riche — mais dont nous ne pouvons juger qu'approximativement, de nombreux éléments d'appréciation devant sûrement nous manquer.

Seulement, ce que nous pouvons dire, c'est que, si ce développement semble s'être partout effectué à peu près de la même façon régulière et normale, nulle autre part que chez

les Scandinaves la tradition n'en a conservé à un pareil degré de fidélité les trois formes poétiques qu'un même thème peut successivement revêtir aux trois phases de la vie des mythes, en général : aujourd'hui attribuant aux hommes, à des enfants de rois, Hagbard et Signe, l'histoire qui, hier, se racontait du héros Sigurdr et de la valkyrie Brynhildr, histoire qui, à l'origine, fut celle des plus primitives divinités, Freyr et Gerdr, c'est-à-dire le Soleil et la Terre.

Léon Pineau.

LA DÉMONOLOGIE DU PEUPLE POLONAIS

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 6 septembre 1900.

Le congrès d'histoire des religions qui, espérons-le, marquera une étape dans le développement de notre science, a accordé dans ses délibérations une petite place au folklore. Rien de plus naturel et de plus plausible. Dès son origine le folklore s'est montré très utile à tous ceux qui s'occupent de l'histoire de l'esprit humain et surtout de l'histoire de ses étapes primordiales. Il a permis de rattacher par des liens solides les peuples historiques aux peuplades primitives; il a décelé chez les premiers les rudiments des phases dans lesquelles se trouvent les secondes et a contribué à apporter des preuves comme quoi les lois régissant l'évolution de la pensée humaine sont presque identiques pour tous les peuples à un certain degré de civilisation. Ainsi le folklore est devenu dans certains cas un guide précieux aussi pour ceux que tente la science de l'histoire des religions. Tandis qu'ils s'engagent dans ces gorges ténébreuses, lui, il marche devant et éclaire leur route avec sa torche ignée.

Cette utilité du folklore est considérable surtout là où il s'agit de la mythologie slave et en particulier polonaise. Le folklore est presque la seule source qui nous permette de nous en faire quelque idée.

On retrouve dans la démonologie du villageois polonais au moins quelques-unes des premières phases de l'évolution des religions primitives. Si les phases ultérieures, comme la création d'un système religieux, etc., manquent, c'est que le christianisme que la Pologne a embrassé au xe siècle en a arrêté le développement.

De prime abord il me faut rappeler ici ce fait d'ailleurs bien élucidé, à savoir que l'esprit de l'homme primitif est caractérisé surtout par des tendances animistes. Tous les objets qui entourent le primitif sont habités par des esprits, ce sont eux qui les animent, sans eux la vie n'existe pas. Leur tendance naturelle est plutôt d'être indifférents aux hommes, mais comme ceux-ci entrent maintes fois dans leur chemin, ils leur deviennent le plus souvent hostiles. Voici donc un des traits essentiels de leur caractère. Un autre consiste en ce que leur individualité est loin d'être prononcée. Ils se manifestent sous différentes formes, mais n'ont, pour la plupart, qu'un nom générique, commun à eux tous.

Si je parle de ces traits caractéristiques c'est qu'ils se retrouvent avec une grande netteté auprès d'une série d'esprits auxquels croit encore de nos jours le villageois polonais. A mon avis, *c'est dans ce groupe* très *primitif* qu'il faut ranger tous les esprits de la démonologie polonaise désignés du nom vague de « mauvaise force » (zła siła) ou d' « épouvantail » (strach), changeant de forme et ayant seulement ceci de commun qu'ils effraient les passants attardés ou les habitants des endroits qu'ils ont choisis eux-mêmes pour demeure. Ils me semblent correspondre le mieux à la conception primitive des esprits, ces tonneaux qui roulent tout seuls dans la nuit, qui se dirigent contre les piétons solitaires et veulent leur faire du mal[1], ces gerbes de blé voyageant de la même façon[2], les chiens vomissant le feu[3], les moutons qui se mettent devant vous et vous conduisent dans les fourrés ou dans les marécages[2], les cavaliers sans tête[3], les chars sans cochers[4], toutes ces apparitions animées d'un esprit hostile contre l'homme et dont les tours ne peuvent être dé-

1) Knoop in *Wisla* (Revue du folklore polonais, paraissant à Varsovie depuis 1887), 1895, p. 338. Pour ces faits, comme pour les suivants, nous ne donnons qu'une seule citation. Inutile de dire que ces citations pourraient être augmentées bien facilement.

2) Knoop in *Wisla*, 1895, p. 510.

3) Knoop, *o. c.*, p. 31.

4) Knoop, *o. c.*, p. 32.

joués que grâce à une réelle présence d'esprit. Ces apparitions sont à ramener aux idées très primitives. Si la forme que revêtent ces idées ne date pas toujours de l'époque préhistorique, le fond en est sans doute plus que millénaire.

Un certain nombre de ces esprits a été incorporé par l'Église chrétienne dans les rangs des « âmes en peine ». Des modifications de ce genre sont généralement connues, je n'y insisterai donc pas. Mais l'Église a fait seulement changer d'habits aux croyances invétérées. Ainsi par exemple, dans le grand duché de Posnanie, près de Gniezno, on voit souvent dans la nuit deux chiens s'entre-dévorer[1]. Pour l'homme primitif ce seraient deux démons, pour le chrétien pieux l'explication doit concorder avec la religion : ce sont les âmes des deux mauvais frères qui expient de cette façon leur haine réciproque. Le fait pourtant reste le même.

Cette tendance à substituer aux esprits malfaisants païens d'autres êtres étranges et effrayants, mais relevant des croyances chrétiennes, a eu pour résultat la création par l'Église de cette succursale terrestre du purgatoire que connaissent tous ceux qui se sont occupés de croyances populaires. En Pologne elle est assez richement pourvue.

Comme il appert déjà de l'exemple précédent, l'Église a adouci en Pologne les apparitions païennes. Elle en a modifié les dehors et surtout les mobiles. D'après son enseignement ces apparitions ne sont là que pour servir d'avis instructif. Cependant le peuple n'accepte pas toujours cette explication. En voici un exemple :

A Janków (lisez Yanekouve), dans le grand duché de Posnanie, il y a un vieux marronnier. De temps en temps de nombreux hiboux se perchent sur ses branches. Les païens les auraient pris pour des démons (le hibou est toujours considéré en Pologne comme oiseau de malheur), l'Église en a fait des âmes en peine. Ce sont, dit-elle, les âmes qui reviennent sur le marronnier au jour anniversaire de leur mort.

1) Knoop in *Wisla*, 1895, p. 311.

S'il en est ainsi, pourquoi les craindre? Malgré cela le peuple est loin de les envisager comme des êtres inoffensifs. D'après la croyance des gens de Jankòw, les hiboux s'attachent aux pas des passants et les suivent jusqu'à leur demeure. On recommande à ceux à qui cela arriverait de ne pas y faire attention et de suivre leur chemin sans regarder derrière eux, car autrement *ils pourraient perdre la vie*[1]. Ici la conception primitive ressort assez nettement. On y voit bien la peur d'un homme primitif qui craint le démon qui le poursuit.

Un groupe surtout n'a pas pu être transformé par l'Église en groupe pénitent et doux. C'est celui des suicidés. Beaucoup de peuples primitifs font des suicidés des démons cruels, sanguinaires, qui, dirait-on, veulent se venger sur l'humanité de ce qu'ils ont été amenés à se priver eux-mêmes de leur vie. Les Yakoutes attribuent une telle origine à leurs « yours », démons très hostiles aux hommes. D'après Pallas[2], les Mongoles croient que les gens qui se sont suicidés deviennent après leur mort des « boks », c'est-à-dire des esprits très méchants qui errent sans cesse autour des demeures des vivants et qui ne cherchent qu'à faire du mal à leurs anciens concitoyens. En Islande on attribuait au moyen âge un pareil caractère aux âmes des criminels suppliciés[3]. Ces individus ont gardé le même caractère dans les croyances populaires de la Pologne. Un pendu (« wisielec »; en Silésie prussienne « wisielak »), un noyé sont des ennemis déclarés de l'espèce humaine. Ils font tout leur possible pour lui nuire. Malheur à celui qui se trouverait la nuit auprès du cadavre d'un pendu : le suicidé ressusciterait et l'étranglerait. Puis au troisième chant du coq il redeviendrait mort. L'enterrement ne mettra pas fin à ses ébats : à minuit il sortira de son tombeau et sèmera la terreur autour de lui. Si les bergers qui campent aux pâturages allument la nuit un feu dans la proxi-

1) Knoop in *Wisla*, 1895, p. 313-314.

2) Pallas, *Historische Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften*, Petersbourg, 1801, IIe partie, p. 51.

3) Voyez H. Gering, *Islendzk Aeventyri*. Halle, 1884, t. II, no 90.

mité de sa dernière demeure (dans les villages polonais on enterre les suicidés au carrefour ou au bord d'une forêt), il s'approche du foyer flambant, chasse les bergers, arrache la tête à ceux qui ne se sauvent pas, s'assied ensuite auprès des flamme et s'y réchauffe jusqu'au troisième chant du coq[1].

En ce qui concerne les noyés, ceux qui se promèneraient la nuit au bord d'une rivière, dans laquelle quelqu'un aurait trouvé la mort volontaire ou involontaire; courent fortement le risque d'être entraînés par lui dans les flots[2].

Ces ennemis de l'homme devraient être classés déjà parmi ceux d'un étage un peu supérieur, avec un certain degré d'*individualisation*. Aussi n'en ai-je parlé qu'incidemment et je passerai à leurs semblables plus tard.

Pour en revenir à l'Église, nous sommes obligés de faire remarquer que la conception des âmes qui purgent leur peine sur la terre, n'a pas été la seule qui ait aidé le christianisme à faire revêtir une autre forme aux anciennes croyances païennes. Le *diable* aussi lui a rendu à cet égard de signalés services. Il a absorbé sûrement un bon nombre de ces esprits méchants non individualisés. Tel me paraît être, par exemple, le cas de la croyance populaire polonaise des environs de Gniezno (Pologne prussienne) d'après laquelle le diable prend la forme d'un oiseau noir aux yeux rouges[3]. Un démon primitif revêtant la forme d'un oiseau noir est devenu ici un diable.

Si ailleurs, dans la Galicie occidentale, on fait demeurer le diable surtout aux endroits solitaires, aux confins des champs[4], etc., et si on le fait jouer là des tours aux gens qui passent, on reconnaîtra incontestablement que ce diable est bien près des mauvais esprits que craint l'homme primitif dans tout endroit désert.

Je vais relever un autre fait. Aux environs de Nowy Targ

1) Koziorowski in *Wisla*, 1896, p. 673-677.
2) Cf. Skrzynska in *Wisla*, 1890, p. 111.
3) Knoop, *o. c.*, 1895, p. 13.
4) Matyas in *Wisla*; 1893, p. 102-103.

(Galicie occidentale), on désigne aux diables comme demeure une des variétés des saules appelée en polonais « rokita ». On fait même de ce diable une catégorie spéciale dite « rokiciarz » (lisez rokitsiaj)[1]. Le « rokiciarz » a des traits caractéristiques communs avec les autres diables, mais son nom et sa demeure nous font supposer qu'il a remplacé un esprit d'arbre. J'ai à peine besoin d'ajouter que mon assertion n'a rien de catégorique. J'émets tout simplement une opinion qui me paraît avoir pour elle quelque probabilité[2].

Mais le diable a été identifié aussi avec des esprits individualisés, avec le « topich », les « mamuny » et d'autres dont nous parlerons plus loin. Il les a remplacés dans certaines contrées de la Pologne, quoique pas partout. Cette puissance d'absorption nous explique certains côtés du caractère du diable dans les croyances populaires polonaises. On a remarqué que le diable dans la conception polonaise se montre parfois bon, serviable, miséricordieux. Faut-il y voir un produit national comme le veulent plusieurs ethnographes polonais? Je ne le crois pas. Si le diable qui, d'après l'opinion courante de tous les peuples chrétiens, représente une force malveillante, se montre parfois muni de qualités qui contrastent avec cette conception, c'est qu'il a été souvent substitué par le christianisme aux esprits païens bienveillants.

Cette substitution est le plus évidente, là où il s'agit de diables protecteurs du bien-être de la maison. A Krynice (royaume de Pologne, gouv. de Lublin) — d'après la monographie de M[lle] Skrzyńska consacrée dans la *Wisla* 1890, à ce village — on parle d'un paysan qui a un diable dans une de ses ruches. Ce diable lui remplit toujours les autres ruches et le paysan gagne grâce à lui de grosses sommes[3].

Chacun y reconnaîtra le génie bienfaisant de la maison ap-

1) Matyas in *Wisla*, 1893, p. 102-103.

2) Il en est de même du diable Boruta sur lequel on raconte beaucoup de légendes aux environs de Łęczyca (l. Lintchétza) et dont le nom se rattache au mot polonais bór (la forêt). A notre avis Boruta a remplacé une divinité forestière locale.

3) *O. c.*, p. 101.

pelé en Allemagne « Hauskobold », en Écosse « Brownie », dans l'Angleterre septentrionale « Kilmoulis ».

Ailleurs, en Galicie occidentale, un voleur se rend au bois pour y voler des broussailles. Mais à peine en a-t-il préparé le fagot que le diable vient et le lui enlève au moment où il s'est détourné. Cela se répète à deux reprises. Le paysan finit par comprendre à qui il a affaire, il saisit sa hache et se sauve[1]. M. Matyas qui communique ce fait veut y voir un diable moral, diable ennemi du vol. Une autre explication me semble plus juste. Ce serait plutôt un esprit de la forêt qui s'oppose à ce qu'on viole son domaine. Je mettrais à côté de ce fait la croyance slovaque à la Kacinka, une espèce de divinité forestière qui nourrit une haine très vive contre les voleurs de bois et contre les gens qui tendent des filets aux oiseaux et aux lièvres[2].

Avant de quitter ce personnage d'importation étrangère, et non d'origine polonaise, je dois dire quelques mots d'un autre de ses traits caractéristiques. Le diable polonais est bien souvent farceur. Il aime se divertir. On raconte mille tours qu'il a joués, non pour faire du mal, mais plutôt pour s'amuser. Le tempérament naturellement gai du peuple polonais a pu s'y être réfléchi, mais il faut y reconnaître aussi l'incorporation des lutins et des farfadets dans le diable.

Nous arrivons maintenant aux esprits quelque peu supérieurs, se distiguant de ceux dont nous venons de parler par une *individualité* plus prononcée. Ils ont des propriétés à eux et n'empiètent pas les uns sur le domaine des autres.

Ici je mentionnerai avant tout un esprit qui me paraît une survivance curieuse à un double point de vue. D'un côté il est absolument indifférent à l'homme (et ceci est un trait commun à beaucoup d'esprits des peuples primitifs), d'autre part, il est au dire du peuple polonais horriblement laid. On peut devenir malade rien que de l'avoir vu. Or cette laideur

1) Matyas, *Nasze siolo* (Notre village). *Wisla*, 1894, p. 102.

2) Schukowitz, *Zeitschrift für österreichische Volkskunde*, 1896, p. 271. V. Bugiel, *Revue des traditions populaires*, 1900, p. 572.

est aussi commune aux esprits et aux divinités (bonnes ou mauvaises, peu importe) des primitifs. Elle n'est remplacée que bien plus tard, à un degré de culture relativement élevé, par la beauté (et ceci pour les bonnes divinités). Cet esprit c'est le « wil ». Nous avons peu de renseignements sur lui. Le folkloriste polonais qui a noté son existence en 1837[1] nous le représente comme habitant les maisons, haut, barbu, au visage repoussant. Il paraît et disparaît sans cause.

Un autre groupe d'esprits est constitué par les esprits des maladies. On sait que chez les primitifs toute maladie est provoquée par un esprit souvent individualisé. En Pologne, le peuple ne ramène pas à cette cause les maladies ordinaires, mais les deux fléaux qui frappent l'imagination par leur cruauté et leur étrangeté : la peste et le choléra sont encore aujourd'hui attribués dans certaines contrées à des esprits spéciaux. Le démon de la peste est représenté sous forme d'une vierge haute et pâle qui tient un mouchoir sanglant dans sa main. Une légende notée déjà par Mickiewicz[2] raconte qu'un homme tua cet esprit pendant une des épidémies. Lui-même il tomba mort, mais aussi la peste disparut. Le démon du choléra[3] lui ressemble beaucoup tant par son extérieur que par ses agissements.

Si ces esprits sont d'origine entièrement populaire, on ne peut pas en dire autant de la mort. Une personnification de la mort est presque superflue pour un primitif, dès qu'il fait agir le démon de la maladie dont le but essentiel est justement de détruire un être humain. C'est le christianisme surtout qui a influé sur la formation de la personnification de la mort. Mais il l'a rendue trop indépendante de la maladie elle-même et ceci ne paraissait pas très compréhensible au peuple. Aussi par exemple dans la personnification telle que

1) *Przyjaciel ludu*, Leszno, 1837 (t. IV), n. 40.

2) Cf. V. Bugiel : *Mickiewicz et la littérature populaire* (tirage à part des *Actes du Congrès international des traditions populaires*. Paris, 1902, p. 11).

3) Cf. S. Udziela : *Le choléra dans les croyances du peuple de Sącz* (l. Sontch) in *Materyaly etnograficzne* (publ. par l'Académie de Cracovie), t. I (1896), p. 1-4.

l'admet le peuple polonais, la mort a-t-elle très visiblement quelque chose d'abstrait et d'importé. Elle s'appelle souvent « Kostucha » (l. Kostoukha) de « Ko*sc* » (os); elle est munie de l'éternelle faux et joue un rôle effacé.

Très vivante, au contraire, est la série d'esprits malfaisants. C'est le « wieszczy » (lisez viechtché) qui l'ouvre. Sous ce nom on entend un être démoniaque d'origine humaine. Si un enfant vient au monde avec des dents il deviendra « wieszczy » après sa mort. Dès qu'il sera enterré, il quittera toutes les nuits son cercueil, montera sur le clocher de l'église et criera de là les noms de ceux qu'il voudrait voir mourir. S'il arrive qu'une des personnes appelées l'entende, elle mourra sous peu[1]. Aux environs de Cracovie et en Cachoubie (côte de la Baltique, près de Dantzig) cet être s'appelle strzyga (lisez stchéga).

Très méchante est aussi la «zmora ». Comme le « wieszczy » elle est le plus souvent d'origine humaine. Dans le grand duché de Posnanie on croit qu'une « zmora » est un enfant dont le baptême n'a pas été fait d'une façon tout à fait concordante avec les rites[2]. En tout cas, elle prend volontiers la forme humaine et si vous rencontrez parfois une vieille mendiante ou un vieux mendiant et que vous lui refusez l'aumône, il est bien probable que dans la nuit vous serez tourmenté par une zmora[3]. Car c'est elle qui a essuyé votre refus. A travers la moindre fente des parois ou de la porte la zmora s'insinue dans l'intérieur de la maison et si quelqu'un y dort, elle se couche sur sa poitrine et lui suce le sang. Naturellement si ces visites se répètent, elles aboutissent à la mort de la victime[4].

Encore plus méchant est le vampire (upiór ; lisez oupiour). Ce sont surtout les gens étranges et mauvais, parfois les

1) Matyas *o. c.*, p. 106. Cf. Wójcicki in *Klosy*, 1865, n° 24.

2) Knoop, *o. c.*, p. 16.

3) Knoop, *o. c.*, p. 15.

4) En Auvergne les esprits très semblables s'appellent « tsoutsus ». Sébillot, *Littérature orale de l'Auvergne*, Paris, 1898, p. 210.

suicidés, qui entrent après leur mort dans les rangs de ces démons. Ils se distinguent par leur cruauté. Tantôt comme les zmoras ils sucent le sang — mais avec plus d'avidité, de sorte qu'une seule de ces visites suffit pour amener la mort — tantôt ils tuent les humains d'une autre façon[1].

Je ne mentionne que passagèrement le « babok » et les « kurze p*ł*uca, littéralement : poumons de poule », fantômes qui servent à faire peur aux enfants.

Je signalerai aussi le « latawiec » qui n'est autre que l'incube et auquel le peuple polonais croit un peu partout (cf. *Wisla*, 1893, p. 181).

Parmi les êtres nuisibles il faudrait nommer aussi les sorciers et les sorcières. Mais comme ce sont des hommes vivants, je n'en parlerai pas dans une étude consacrée aux démons, c'est-à-dire aux esprits.

Au même titre il faut laisser de côté les loups-garous qui ne sont que des hommes vivants métamorphosés et auxquels on croit encore dans certaines contrées de la Pologne.

Maintenant je passerai en revue encore quelques esprits qu'on pourrait qualifier de *demi-divinités*. C'est d'abord le « gospodarczyk » (lisez gospodartchék), génie de la maison[2], puis le « borowy » esprit des forêts, qui n'aime pas beaucoup l'espèce humaine et fait souvent tourner les voyageurs autour du même endroit. Dans les bois et dans les montagnes vivent les « dziwożony » (lisez dzivojoné) appelées aussi « mamuny » (lisez mamouné) « boginki » (l. boguinnki) ou « krasne kobiety » (belles-femmes). Ces dryades et oréades volent avec prédilection les enfants nouveau-nés et substituent à leur place les leurs, laids et monstrueux. Dès qu'on s'aperçoit de cela, il faut infliger une bonne fessée au petit intrus; ses pleurs toucheront le cœur de la vraie maman et elle apportera l'enfant volé pour prendre celui auquel elle a donné la vie. A Basiówka (l. Bassiouvka) aux environs de Lemberg

1) Cf. *Wisla*, 1893, p. 105; 1895, p. 29. La littérature concernant les upiors (dits aussi strzygons) est très riche.
2) Cf. *Wisla*, 1895, p. 11.

(Galicie), pour éviter les vols des « dziwożony », on conseille aux jeunes mères de passer quelque temps en dehors de leur maison. Le mari seul y reste et la « dziwożona » qui attendait l'accouchement, voyant qu'il n'y a pas de changement dans la hutte, y viendra deux ou trois fois, puis s'en ira[1].

Cette nécessité pour la jeune mère de quitter pendant quelque temps sa demeure est peut-être la consécration mythologique d'un usage qu'on observe chez certains peuples primitifs et qui a peut-être existé en Pologne. Il consiste en ce que les femmes accouchent en dehors de leurs maisons dans des cabanes construites spécialement dans ce but et ne reviennent que plus tard sous le toit de leur mari.

Certains auteurs un peu anciens parlent aussi des « rusałki leśne » (lisez roussalki lesné), nymphes qui vivaient dans les bois et y invitaient les passants pour les faire périr au milieu de leurs caresses. Cependant dans les derniers temps on n'a pas noté l'existence de ces êtres et il me paraît qu'elles sont plutôt la copie des Nixen allemandes et des Wilas serbo-bulgares, copie imaginée par des folkloristes de l'époque romantique désireux de créer un Panthéon slave le plus peuplé possible.

De même les « rusałki » des rivières qui ressemblent beaucoup à ces vierges des forêts, ne se dessinent pas d'une façon aussi poétique dans l'imagination du peuple qu'elles se dessinaient dans celle des dits folkloristes. Toutefois le villageois polonais connaît les esprits des rivières. Ils sont des deux sexes, et les uns comme les autres font tous leurs efforts pour noyer les gens. Les esprits-femmes entrent à cet effet dans des rapports amoureux avec les êtres humains.

On appelle ces êtres « topich » (lisez topikh), « utopiec » (lisez outopietz) « topielec », « wodnik » ; les femmes « topielica », « wodnica »[2]. Selon les uns ce sont des noyés, selon les autres des esprits d'origine surnaturelle.

1) S. L. Zielinski in *Wisła*, 1890, p. 786. Cf. aussi : Lubicz in *Wisła*, 1893, p. 160-161.

2) *Wisła*, 1893, p. 103; 1896, p. 540, 559, 592.

Aux champs on voit parfois à midi la « przypoludnica » (lisez pchépoloudnitza)[1]. Elle se promène taciturne et punit sévèrement tous ceux qui oseraient troubler le calme régnant. Elle provoque aussi le sommeil chez ceux qui se trouvent à ce moment aux champs.

Enfin dans les mines et surtout dans les mines de charbon du royaume de Pologne et de la Silésie, on fait vivre le « skarbnik ». C'est le génie de la mine, il est vêtu comme un contre-maître, est assez indifférent envers les mineurs, mais leur « arracherait la tête », s'ils osaient siffler dans la profondeur des puits[2]. Détail incompréhensible au premier moment, mais que nous explique la croyance de certains peuples primitifs. Un Yakoute n'oserait jamais siffler dans un défilé, car de cette façon il *troublerait le repos* de la divinité du défilé et s'attirerait une punition cruelle. C'est pour la même raison que les Danakils de l'Éthiopie méridionale ne sifflent jamais la nuit, craignant d'irriter les esprits nocturnes. Voici une anecdote intéressante à cet égard, rapportée par Borelli :

« Je sifflais machinalement un air quelconque pendant la nuit. Un Danakil s'est précipité vers moi et m'a supplié de ne plus siffler. Je ne comprenais rien à ses instances et je ne voulais pas en tenir compte : Si tu siffles, m'a-t-il répondu, comment veux-tu que le voyage soit bon? Nous te dirons la vérité : siffler porte malheur. Un Danakil siffle-t-il jamais? — En vérité, je n'ai jamais entendu siffler un Danakil[3]. »

Telle est la démonologie du peuple polonais. On y chercherait en vain des noms des divinités comparables à un Zeus, à une Junon ou à une Vénus. D'ailleurs, selon toute probabilité les anciens Slaves, et les anciens Polonais surtout, n'en avaient pas. Quant aux esprits énumérés, il n'est guère nécessaire d'en approfondir la nature, puisqu'ils ressemblent beaucoup aux esprits d'autres nations européennes[4]. D'ailleurs,

1) Matyas, *o. c.*, p. 105.
2) S.Koziorowski in *Wisla*, 1896, p. 590-592.
3) J. Borelli : *Éthiopie méridionale*, Paris, 1890, p. 78.
4) Je n'ai pas parlé de certains êtres surnaturels qui ne se rencontrent que

ce que je voulais donner ici c'était surtout une classification de ces esprits, classification basée sur des recherches récentes du folklore et de l'ethnographie comparée.

Dr V. Bugiel.

dans les contes (nains, ogres, etc.), car avant tout leur origine extrinsèque est évidente et en outre, ils n'ont pas passé dans les croyances populaires.

DU CHAMANISME

D'APRÈS LES CROYANCES DES YAKOUTES

Mémoire présenté au Congrès International d'Histoire des Religions en séance de section, le 3 septembre 1900.

Les Yakoutes représentent un des petits embranchements des races touraniennes : ils parlent un dialecte d'origine touranienne. Ils occupent une contrée dont la superficie est égale à plusieurs fois celle de la France : mais leur nombre ne dépasse pas 300.000 âmes. C'est un peuple surtout pasteur : dans les provinces les plus septentrionales, ils s'occupent en outre de pêche et de chasse ; dans les provinces du sud, ils se livrent un peu à la culture de la terre. Ils élèvent principalement des chevaux et des bêtes à cornes : c'est le seul peuple sur la terre qui ait su se livrer à cet élevage dans un pays aussi avancé vers le nord. Ils sont intelligents et endurcis. Leur première patrie était située plus au midi : il y a bien des raisons de croire que c'était l'Asie Centrale. A peu près au commencement de l'ère chrétienne, ils furent refoulés vers le nord et rejetés loin de leur berceau, dans leur patrie actuelle. Séparés du reste du monde par une large ceinture de montagnes et de déserts, ils ont conservé des vestiges très curieux d'un passé maintenant obscur pour nous, comme institutions, croyances et coutumes. Au XVIIe siècle, ils ont été soumis à la Russie.

Il y a très peu de temps que les Yakoutes se sont conver-

tis à la religion chrétienne du rite oriental. Leur conversion s'est effectuée lentement, progressivement. J'ai connu des vieillards dont les pères étaient encore païens et qui eux-mêmes n'avaient reçu le baptême qu'à un âge avancé de leur vie. A l'extérieur du moins, ils mettent assez de ferveur à suivre les rites de la religion chrétienne ; tous savent faire le signe de la croix. Cependant, l'ancienne religion des chamanes règne toujours puissante dans l'esprit des indigènes et, en secret, *ils n'ont pas cessé de se livrer aux cérémonies prohibées du rite chamanique.*

La religion chamanique est une forme de cet animisme que l'on retrouve dans toutes les sociétés primitives. C'est une étape longue et importante dans l'évolution des idées de l'homme sur le monde, sur l'âme, sur la vie. C'est le premier effort de l'homme dans sa lutte contre les forces implacables de la nature, de même que le clan est le premier échelon entre la horde sauvage et la société.

On sait que les tribus innombrables, touraniennes et mongoliques, qui ont plusieurs fois bouleversé l'Europe, croyaient au chamanisme. On a retrouvé des incantations chamaniques dans les inscriptions cunéiformes des Mèdes à Suze. Vambéry cite toute une série de cérémonies chamaniques (jeux de tambourin, danses du feu) en pratique chez les anciens Sak-Uygur, car c'est ainsi qu'au VIe siècle de notre ère fut accueilli l'ambassadeur grec Zemarch par leur chef Dizabula[1].

Dans les opulentes villes touraniennes, le chamanisme a atteint un haut degré de développement.

Avant l'introduction du bouddhisme, le chamanisme était la religion de la cour des Tchingizides où les « kam » (chamanes) exerçaient une grande influence. De leurs prophéties dépendaient par exemple l'ouverture des hostilités, les déclarations de guerre, les retraites, au premier abord incompréhensibles, des hordes victorieuses. De nos jours même,

1) Vambéry : *Das Türkenvolk*, p. 13.

le chamanisme a des millions d'adeptes en Asie, en Afrique, en Amérique. De même que dans la vie civile nous nous heurtons à tout moment à des institutions qui ont pris naissance dans les formes sociales primitives du clan, de même dans la vie intellectuelle nous rencontrons à tout moment des idées chamaniques.

Les Yakoutes n'ont que des idées très vagues sur la destinée de l'homme après sa mort ; cette question ne les a jamais beaucoup intéressés. On ne trouve pas chez eux de conceptions originales du paradis et de l'enfer : ils se sont assimilé ces idées en se convertissant au christianisme. Ils appellent le ciel *yrei* et l'enfer *ad*, dénominations tirées du russe. Quand ils parlent de l'enfer, ils disent qu'il est situé « au delà du huitième ciel, au septentrion, dans une contrée où règne une nuit éternelle, où souffle sans cesse un vent glacial, où brille le pâle soleil du nord, où la lune ne se montre que renversée, où les jeunes filles et les jeunes gens restent éternellement vierges, où les cavales repoussent les étalons, où les génisses dédaignent les taureaux, où se dressent des maisons de pierre et de fer, étroites au sommet, larges à la base, grosses au milieu ». On peut y aller, mort ou vif, non pour y expier ses péchés, mais par l'effet d'un hasard malheureux. On peut avoir une vie exempte de tache et y être entraîné par un mauvais esprit se trouvant dans votre voisinage au moment de votre mort. Il en résulte qu'il est prudent d'avoir souvent recours aux incantations et aux talismans des sorciers : il faut veiller à écarter les esprits afin que jeunes filles et jeunes gens puissent s'unir entre eux, que les chevaux et le bétail puissent être bien soignés, afin qu'il ne se produise pas quelqu'une de ces grandes injustices qui remplissent le cœur de l'homme d'un désir implacable de vengeance.

Cependant, ces idées ne sont pas partagées par tous les Yakoutes : la plupart d'entre eux ne pensent même pas à une vie future. Certains me disaient que c'était « un voyage éter-

nel dans un désert sans bornes, à pied ou sur la bête mortuaire (en yakoute : *haïliga*) tuée par les parents. Selon d'autres il existait sous la terre un autre monde exactement semblable au nôtre, avec des prairies, du bétail, des hommes. On peut y parvenir si on découvre le petit orifice laissé par les habitants du monde souterrain pour leur ventilation (Kangalas oriental, 1891). Rien d'affreux en perspective : mais il est vrai, aucune riante espérance. Ce qui nous attend doit être pire, car c'est l'*inconnu* : ce ne peut être meilleur que l'*instant de notre mort*. L'homme emporte avec lui sa destinée, ainsi que les ustensiles, les vêtements, les vivres qu'on a mis dans sa bière. D'où l'antique usage chez les Yakoutes de tuer les chevaux, les esclaves, les concubines sur la tombe de leur maître.

La mort naturelle n'effraye point les Yakoutes. Ils craignent cependant la mort violente, car elle les envoie grossir le nombre de ces « hommes et femmes éternellement vierges » qui n'ont pas rempli le rôle qui leur était assigné dans la vie, qui n'ont pas fait usage de toutes leurs forces. C'est pourquoi les victimes des suicides, des meurtres et des accidents se changent toujours en esprits malfaisants, en spectres errants.

Le culte du feu et le culte de la vie sont les fondements des croyances des Yakoutes. Ils sont en général tranquilles à leur lit de mort. « La fin est venue », murmurent-ils avec une sombre humilité. Mais ils veulent absolument savoir si leur mort est irrévocable. Ils interrogent tous ceux qui pourraient leur donner quelque renseignement, le chamane, le prêtre, l'enfant, pour savoir si c'est vraiment la fin, et si toute lutte est vaine. J'ai été témoin d'une scène étrangement tragique : une jeune femme de 22 ans, belle, éprise de vie, se mourait. Partagée entre l'espoir et le désespoir, elle résolut d'en avoir le cœur net : elle appela son enfant, âgé de quatre ans et lui demanda : « Vais-je mourir ? » Le petit Yakoute regardait sa mère avec étonnement : le plus profond silence régnait dans la « yourte ». Les yeux de la malade brillaient

d'un éclat fiévreux, ses mains tremblaient... L'enfant hésitait. Enfin, il dit : « Oui, tu vas mourir ! » La malade pâlit affreusement, mais se calma aussitôt. Elle se fit laver, peigner, vêtir de sa plus belle robe ; elle bavardait tranquillement, doucement, presque gaiement, avec les personnes qui l'entouraient, leur distribuant des souvenirs (en yakoute *kräräska*). Les hommes et surtout les femmes chez les Yakoutes se font faire cette toilette avant de mourir, pour que leur corps ne soit pas une cause d'embarras pour les autres.

Les Yakoutes ont horreur des cadavres, même de ceux de leurs plus proches parents. Les mourants s'efforcent de rendre leurs derniers moments le plus agréables possible. « Envoie-moi du beurre fondu, de l'eau-de-vie, de la viande, si tu en as. Je meurs et je veux encore goûter de tout ce qu'il y a de bon sur cette terre », me faisait dire par ses neveux un voisin pauvre, le menuisier Marsatyng (*Ulus* de Nam, 1887). Deux riches indigènes, à la mort desquels j'assistais, quelques heures avant d'expirer, quand ils se surent irrévocablement condamnés, firent tuer leurs meilleurs chevaux et firent un festin de leur viande en compagnie de toute la famille.

Aucun remords de leurs mauvaises actions, aucune crainte de châtiments, aucun désir de récompense : tout au plus, un Yakoute peut-il souhaiter de dormir en paix jusqu'à la fin des siècles, froid comme la glace dans sa terre glacée, sous une tombe élevée par des mains amies, surmontée d'une croix en bois et d'entendre le doux murmure des vieux arbres, ses bons amis, et de sentir la vie fleurir tout à l'entour. « C'est dur de mourir dans une terre étrangère », me disaient-ils quelquefois.

Il faut tuer une bête (*haïliga*) pour que l'âme atteigne plus aisément le royaume de l'éternel repos, pour qu'elle franchisse cette « plaine infinie » autrement qu'à pied. Naturellement, les chevaux gras, les taureaux sont tout désignés à cet effet ; mais tout le monde n'en a pas les moyens. Quant aux vaches et aux veaux, les âmes des morts sont réduites à

les pousser devant soi ou à les traîner avec une corde attachée autour des cornes : cela vaut pourtant mieux que rien. La viande du « haïliga » est mangée par les gens de la maison, par les menuisiers qui ont fait la bière, par les fossoyeurs, enfin par les voisins qui viennent en foule présenter leurs condoléances. Le plus pauvre Yakoute n'hésitera pas à sacrifier son unique pièce de bétail pour les funérailles d'un membre de sa famille.

« Si tu veux que nous nous chargions de cet ouvrage, disaient des Yakoutes au Cosaque Këniourach qui voulait élever une tombe à un frère qu'il venait de perdre, il faut absolument que tu tues un veau ou un renne. Il n'y a pas eu de sang versé sur la tombe de ton frère, nous avons peur » (Wierchoïansk, 1884). Si à la mort d'un riche Yakoute, la famille ne sacrifie comme « haïliga » qu'une bête sans valeur, les esprits vont tourmenter le défunt et vont lui crier : « Quoi donc !... rien que cette pauvre bête ! Ta mort, tes « haïliga » ! *Et le défunt à son tour* ne manquera pas de se venger sur les vivants (Nam, 1887).

Quand l'agonie est pénible, on place auprès du mourant une cuvette pleine d'eau « pour que l'âme puisse se baigner en sortant du corps » (*Ulus* de Nam, 1888). D'ailleurs cette coutume semble ne s'être introduite chez les Yakoutes qu'avec le christianisme.

Le mort, lavé et habillé dans ses vêtements les plus neufs et surtout dans des *chaussures neuves*, est installé sur un banc, dans un coin de la chambre, sous les images saintes. Il y reste exposé pendant trois jours. Pendant ce temps, les Yakoutes se conforment aux rites chrétiens : on brûle de l'encens, les riches louent des lettrés pour lire le psautier, appellent les prêtres orthodoxes pour réciter les prières des morts et pour bénir le corps. En même temps, dans la même « yourte », on confectionne hâtivement une bière ; d'autres creusent une fosse à l'endroit désigné par le défunt ou bien sur la colline mortuaire. La fosse doit avoir une profondeur d'au moins une toise ou bien une toise et quelques

pieds. Il faut, en effet atteindre les couches où ne se produit jamais le dégel, de façon que le corps et les effets puissent se conserver plus longtemps. « Le mort sera très ennuyé, quand retentira la trompette du jugement dernier, de se montrer devant la foule assemblée avec un corps pourri et des vêtements troués », me disaient les Yakoutes pour m'expliquer la profondeur des fosses, confondant dans leurs arguments les idées païennes avec la croyance chrétienne à la résurrection finale. Voici comment l'imagination des Yakoutes conçoit le tableau du jugement dernier :

« Quand arriveront les derniers dix siècles, un ange avec une trompette (*troubalah*) volera au-dessus des terres. Un grand déluge se produira qui lavera la terre : les corps des morts flotteront à la surface des eaux.

« Il faut donc enterrer les morts à une toise sous terre pour les empêcher de se décomposer. Si sur la tombe il n'y a point de croix ni aucun monument funéraire, l'ange ignorant la présence en ce lieu d'un corps enfoui, ne le réveillera pas. Voilà pourquoi nous mettons des signes sur les tertres funéraires » (*Ulus* d'Aldan Bajagantos, 1885).

Dans certains parages, il existe une singulière coutume : on enlève au mort tous les objets métalliques qu'il a sur lui : boutons, ornements, on enlève tout ; on met à la place de petites lanières de cuir. On ne laisse sur le cadavre que la croix et le bracelet conjugal ; aux femmes on laisse aussi les boucles d'oreilles. Mais encore ne faut-il pas que ces derniers objets soient en argent ; ils ne peuvent être qu'en bronze ou en plomb. Les vrais croyants ne les font même qu'en corne ou en os. Ce n'est pas par avarice qu'ils agissent ainsi, car en même temps ils mettent dans le cercueil une marmite en cuivre, des ciseaux, une hache, des armes, des ustensiles de ménage, etc., etc. Les objets de valeur qu'on donne aux morts ne doivent pas être cassés ni avariés, pour qu'ils ne puissent pas s'en servir contre les vivants (*Ulus* de Kolym, 1883).

Quant aux selles, javelots, arcs et autres objets de travail,

on les sème sur les tertres funéraires. On met des jouets dans les cercueils des enfants et on suspend leurs berceaux sur des arbres, non loin de la tombe. Personne n'accompagne les morts au cimetière. Les fossoyeurs emportent les corps sur des traîneaux, se hâtent de les enterrer et de revenir au village, après avoir brisé et jeté sur le tertre les pelles, les traîneaux, les pieux, en un mot tout ce qui a servi aux funérailles. Quand ils reviennent du cimetière, ils se gardent bien de se retourner et, avant d'entrer dans la « yourte », ils se purifient au feu des copeaux de cercueil.

Quant aux « chamanes » et « chamanesses », leurs funérailles se font de la même manière ; seulement, on n'appelle pas les prêtres chrétiens et on choisit leur lieu de repos dans quelque endroit désert, fréquenté par les esprits. On suspend quelque part dans les alentours leur tambourin de sorcier et leur armure enchantée (*Ulus* de Nam, 1889). On les enterre la nuit avec la plus grande hâte possible : on évite soigneusement leurs tombes.

En général, un cadavre non inhumé remplit les Yakoutes de crainte et d'horreur ; toute la nature en ressent de l'inquiétude : il s'élève des vents violents, les ouragans hurlent, les feux brûlent, on entend des bruits, des cris mystérieux... Si c'est un chamane qui est mort, ces manifestations prennent des proportions fabuleuses (*Ulus* de Nam, 1888).

Si, après l'enterrement, le vent se met à souffler, c'est bon signe, car le vent va balayer toutes les traces du mort qu'aurait pu suivre plus d'une âme vivante (*Ulus* d'Aldan Baïangataï, 1885).

Naguère, les Yakoutes mettaient leurs morts dans des caisses étroites qu'ils suspendaient à des arbres ou qu'ils installaient sur des plateformes qu'ils nomment « arakas ». On retrouve encore de ces « arakas » dans les forêts. Dans les derniers temps, on n'agissait ainsi qu'avec les corps des chamanes. Il semble que les Yakoutes ont emprunté cette coutume aux peuplades du nord. Dans leurs légendes, on fait mention d'autres genres de funérailles très analogues à

celles des habitants des steppes de l'Asie Centrale. Ceux-ci, il n'y a pas bien longtemps, avaient coutume de jeter les cadavres dans la steppe.

« Il n'y a pas longtemps que nous enfouissons les cadavres dans la terre », me disaient des Yakoutes de Nam. — « Jadis, nous faisions une petite niche au-dessus du « billerik » ou bien nous mettions le cadavre sous un petit toit en écorce de bouleau, puis nous abandonnions la « yourte ». Le corps pourrissait ou bien était dévoré par les bêtes sauvages » (1889).

On peut retrouver dans certains parages des vestiges de cette antique coutume. Dans l'*ulus* de Kolym, les riches indigènes abandonnent pour longtemps et quelquefois pour toujours la maison où est mort un homme. Dans l'*ulus* de Baïangataï, des indigènes m'ont raconté « qu'il n'y a pas longtemps qu'ils ont cessé de craindre les morts; auparavant, personne n'aurait eu le courage de dormir dans une maison où était un cadavre. Pendant tout le temps qu'il était dans la maison, on allait dormir chez des voisins ou même dehors, en plein hiver » (1884).

Un marchand m'a raconté que « s'étant égaré pendant une tourmente, il avait trouvé sur son chemin une « yourte » abandonnée. Transi de froid, il se réjouissait déjà d'y passer la nuit mais il se hâta d'en déguerpir car il y découvrit le cadavre d'une riche Yakoute, tout emmitouflée dans des fourrures » (*Ulus* de Kolym, 1882).

D'après une coutume bien plus antique, on tuait les vieillards : cet usage s'était conservé jusqu'à nos jours, chez les « Tchouk-tché ». Il y a longtemps de cela, quand les Yakoutes ne connaissaient pas encore Dieu, avant l'arrivée des Russes, le père ou la mère, se sentant trop chargés d'années ou trop malades, priaient leurs fils ou un cousin de les tuer. On convoquait les voisins, on tuait du bétail, du bon bétail gras, et on festoyait pendant trois jours. Celui qui était destiné à la mort occupait la place d'honneur, recevait les meilleurs morceaux, était attifé de ses plus belles hardes. Le troisième jour, un membre de la famille l'emmenait dans la forêt, sur le

bord d'une fosse creusée d'avance, l'y poussait et l'y enterrait vif avec des armes, des ustensiles, des vivres et des chevaux. Quelquefois, on enterrait avec le vieillard sa femme et ses esclaves. D'autres fois, on ne les ensevelissait pas : on les laissait mourir d'eux-mêmes ; quant aux chevaux et aux bœufs, on les attachait à un poteau non loin de là et on les y laissait mourir de faim (*Ulus* d'Aldan Baïangataï, 1886). A Aldan, j'ai entendu dire que des Cosaques avaient naguère trouvé dans ces parages une riche Yakoute, vêtue de fourrures et qu'on avait déposée dans une fosse; les Cosaques l'auraient sauvée, baptisée, et elle aurait encore vécu longtemps (Aldan, 1886).

Suivant d'autres légendes, on étouffait le vieillard en lui donnant à manger un long morceau de viande coriace (*Ulus* du Kangalas Occidental, 1890). Laisser mourir ses parents de mort naturelle était considéré comme une honte pour le fils « qui avait permis aux mauvais esprits de les dévorer impunément » (*Ulus* de Nam, 1888[1]).

Il est fort probable que ces diverses coutumes mortuaires étaient en vigueur à la même époque dans les différentes parties du pays et peut-être même existaient-elles côte à côte. Cependant toutes ces coutumes avaient un caractère commun : on déposait auprès du mort ou bien on détruisait les ustensiles dont il aurait pu avoir besoin, ainsi que des chevaux, du bétail. Dans le pays pour lequel il partait, la vie était la même que sur la terre.

1) Gmelin, qui a exploré la Sibérie au XVIII[e] siècle, raconte « que les Yakoutes étaient pleins de vénération pour les *beaux arbres* et, quand un d'eux leur avait plu particulièrement, ils se faisaient ensevelir à son pied. Auparavant, les Yakoutes mettaient leurs morts sur des branches élevées ou bien les laissaient dans les yourtes où ils étaient morts et qu'on abandonnait aussitôt. Les Yakoutes de distinction faisaient brûler sur un bûcher les serviteurs du défunt, pour qu'ils le servent dans l'autre monde. Depuis que les Yakoutes sont sous la domination russe, ce fait ne s'est produit qu'une seule fois » (*Reise*, t. II, p. 477). Je n'ai pas entendu parler de ces sacrifices sur un bûcher. Les « Tchouk-tche » tuent les vieillards d'un coup de lance : c'est le devoir de l'enfant le plus chéri. Le meurtrier ne voit pas la victime qui est cachée sous une tente et qui dirige elle-même vers le cœur la pointe du fer.

D'après les idées des Yakoutes, tout ce qui existe a une âme et peut mourir. Objets, personnes, apparitions ne diffèrent que par le degré de vie. Herbes, arbres, pierres, montagnes, même les étoiles, tout vit. C'est un mode de généralisation commun à tous les peuples primitifs et qui ramène tout au monde animal : le chamanisme l'a ordonné sur le patron de la société humaine et en l'identifiant à la vie humaine.

Avant d'aborder l'examen de l'organisation des esprits, je citerai à l'appui de cette dernière hypothèse quelques légendes yakoutes très répandues, sur les pierres, les plantes, les animaux, les corps célestes.

« Il existe une pierre, la *sata*, que fait mourir l'éclat du soleil » (*Ulus* de Nam, 1887).

« La pierre *sata* jetée dans de l'eau bouillante se met à courir, à crier, et puis meurt » (*Ulus* de Nam, 1887, de Kolym, 1883). C'est une pierre merveilleuse qui peut attirer les vents, la tempête, la sécheresse. Tout voyageur voudrait bien l'avoir, car si on l'attache sous la crinière du cheval, cette pierre fait souffler un doux et frais zéphyr qui chasse les moustiques. Il faut la chercher dans les endroits frappés par la foudre : elle prend aussi naissance dans les entrailles des chevaux, des bœufs, des ours, des loups, des chiens, des canards, des oies, des aigles, etc. etc. La « sata » de loup est la plus puissante : elle peut causer la sécheresse. Une « sata » ordinaire peut exciter le froid en plein été : elle peut même appeler la neige et les vents. Elle a la forme d'une tête humaine, mais est bien plus petite. Il suffit de la tenir dans une main dirigée vers le point de l'horizon d'où on veut voir souffler le vent, pour que ce phénomène se produise aussitôt. Pour obliger la « sata » à agir, il faut la battre d'importance : pour chaque coup reçu, elle donne une journée de mauvais temps. En même temps il faut réciter des conjurations : « Que mon enfant perde la vie... que mon bétail crève... que ma femme meure. Je ne connais pas le péché (*ai*), je ne connais que toi, ô « sata ! »

On ne peut pas tenir de « sata » à la maison : il faut l'en-

velopper dans les poils de l'animal qui lui a donné naissance et la tenir soigneusement cachée dans un trou. Une fois morte, la « sata » ne se distingue en rien des autres pierres (*Ulus* de Nam, 1888)[1].

Ce qui agit dans la « sata », ce n'est autre chose que la force répandue dans tout l'univers, mais avec plus de puissance. Chaque chose : rocher, arbre, buisson, montagne, torrent, herbe, fleur, et surtout les objets confectionnés par la main de l'homme, possèdent une substance intime, un être, une âme, l'*itch-tchi*[2], qui leur permet de vivre et d'agir. Une légende raconte que « l'âme d'un arbre s'était offensée, parce qu'on y avait attaché un chameau : elle s'envola et l'arbre se dessécha » (*Ulus* du Kangalas occidental, 1891). Les Yakoutes vénèrent les arbres, vieux et beaux : ils leur offrent même des sacrifices. Gmelin parle d'un pin qu'on honorait dans les environs de Yakoutsk[3].

Les étoiles (*soulous*) vivent, aiment et souffrent, mais seulement les étoiles qui « marchent dans le ciel » (planètes). Les autres, les étoiles fixes, ne sont que « des fenêtres du monde », des ouvertures laissées pour l'aération des différentes sphères du ciel qui sont au nombre de neuf[4]. Les Yakoutes appellent la voie lactée « la couture du ciel » (*sis hallan*). Les comètes et les étoiles filantes (*syndys not*), ce sont des esprits mourants. Les Yakoutes appellent toutes les planètes « Tcholbou » mais cette dénomination s'applique surtout à Vénus « qui est une jeune fille d'une beauté éclatante, fille des esprits ».

1) Gmelin fait mention de la *sata* (*Reise*, t. II, p. 510). Je crois qu'il existe une certaine relation entre la *sata* et la pierre *ïada* que les Uïgurz savaient travailler, d'après les sources chinoises. Cf. W. Radloff, *K. woprosu ob ujgurach*, p. 110.

2) En langue uïgur, c'est l'*iez* intérieur. Cfr. Radloff, *Alttürken Inschriften*, p. 102.

3) *Reise*, t. II, p. 497. Je veux attirer l'attention sur le culte des arbres chez les Uïgurs que flétrit si vivement Djouweïnou, écrivain arabe du XIIIe siècle, dans son *Tarich-Dje-Mangouchaï*. Cfr. W. Radloff, p. 62.

4) Quelquefois on parle de 12 cieux, mais il y en a qui n'en comptent que 5 ou 7.

« Vois-tu cette lumière qui scintille, me disaient des Yakoutes en me montrant la planète qui brillait au firmament, ce sont ses yeux qui ont un tel éclat. Elle est l'amante du fils des esprits « Urgiel » (la Pléïade). Ils tendent l'un vers l'autre, et quand ils sont l'un près de l'autre, leurs frissons, leur respiration haletante excitent de violents orages sur la terre ; en plein été, la neige tombe à l'épaisseur d'une coudée. Tout ce qui vit souffre et meurt.

« Voilà pourquoi c'est un mauvais signe quand Tcholbou s'élève et va se rapprocher d' « Urgiel » (Pléïade), (Aldan Baïangataï, *Ulus*, 1885).

« La lune a enlevé une jeune fille, une orpheline que martyrisait sa belle-mère : en plein hiver, elle l'envoyait, pieds nus, chercher de l'eau. La lune l'a enlevée avec un buisson pendant qu'elle suivait la route, les seaux à la main. On la voit très bien pendant la pleine lune et, à mesure que l'orpheline grandit (*toulouïah-yï-itch-tchi*), la lune grandit aussi (*Ulus* de Nam, 1887). « Quand la lune décroît, c'est signe qu'elle entre dans la maison où elle demeure avec l'orpheline : quand il y a pleine lune, elle va chercher de l'eau avec la jeune fille (*Ulus* de Kolym, 1884).

« Des loups et des ours dévorent la lune pour avoir enlevé la jeune orpheline. Tous les 28 jours elle repousse; mais les bêtes se remettent à la ronger » (Wierchoïansk, 1880).

De même que des individus donnent naissance à des tribus humaines dont chacune a son chef (*toïon*) et son représentant, de même, dans l'univers, prennent naissance des lignées d'esprits habitant des endroits déterminés et leurs chefs sont les maîtres de ces endroits (*doïdou itch-tchi doidou ich tchi toïono*). Il y a donc des esprits de montagnes, de bois, de forêts, de rivières, de lacs, enfin de localités tout entières.

En certains lieux, sur les cols des montagnes, aux gués, dans les endroits où se dressent des rochers menaçants, dans les forêts sombres et touffues, à l'entrée des grottes et des

cavernes, aux sources ou dans les lieux sonores où parle l'écho, où se fait entendre le clapotis des cascades, dans les terrains riches, dans les grasses prairies, sur les eaux où les poissons abondent, aux endroits néfastes où votre cheval peut se noyer dans la boue ou bien où la foudre se plaît à frapper, où apparaissent les feux follets, là où se posent les aigles, où s'accouple le bétail, en tous ces lieux il faut déposer des offrandes, il faut jeter *aux propriétaires de l'endroit* quelque chose comme prix de rachat, fût-ce même un chiffon, quelques crins du cheval, quelques vivres, une petite monnaie, selon l'horreur qu'inspirent les lieux et la puissance de l'esprit.

C'est quelque chose dans le genre de ces rançons qu'avait à payer par exemple une jeune Yakoute fraîchement mariée traversant avec son mari des localités habitées par d'autres tribus (*oloh.*) Ces offrandes ont le cachet des cadeaux que les hommes s'offrent en signe d'amitié. Aux passages difficiles dans les montagnes se dressent d'antiques poteaux (*seroïé*) couverts d'oripeaux, de chevelures, etc. Actuellement, on y plante des croix sur lesquelles les voyageurs continuent à accrocher des cordes, des cheveux, à déposer des galettes au beurre, de petites pièces de monnaie. Il faut être toujours en bons rapports avec les *toïons*, que ce soient les *toïons* des tribus humaines ou célestes. Il ne faut donc pas siffler dans les montagnes et troubler le repos des vents qui dorment. Il est imprudent de cracher dans une rivière, de chanter et de causer à haute voix dans les sombres fourrés, pleins d'échos : il faut se garder surtout de pester contre la route si elle est mauvaise. Quand des caravanes traversent de hautes chaînes montagneuses, le plus sérieux des guides, quand il n'y a pas de chamane, jette du beurre fondu à droite et à gauche, en priant « les montagnes de ne pas regarder les hommes d'un mauvais œil, ni de faire des appels furtifs aux femmes ».

Mais les *itch-tchi* ou, comme on les appelle quelquefois, les *itch-tchité*, ne sont toujours que esprits de bas étage, des manifestations d'une vie inférieure, bien qu'ils puissent être

assez puissants. La vie supérieure ne commence qu'avec *le souffle* (*tyn*). Un être vivant s'appelle un être « qui respire » (*tynnah*). En plus de l'*ich-tchi*, l'être vivant possède le *sür*. Toutes les créatures vivantes, en commençant par les insectes et les vers, en finissant par les oiseaux et les animaux, possèdent ce *sür*. Il y a des *sür* de différentes qualités et de différentes puissances. Quoique petits, le lézard et le serpent sont des êtres mystérieux, dangereux. Parmi les oiseaux, c'est la perdrix, à la voix perçante, à l'essor brusque, les vanneaux aux cris plaintifs, qui voltigent en guirlandes au-dessus des eaux, le grand *nour* noir (canard *gagara*) dont le sifflement aigu se fait entendre dans l'ombre du crépuscule, le corbeau solitaire, fils des sombres divinités, tous ces oiseaux, quelles que soient leur taille et leur force sont des oiseaux chamaniques aux *sür* magiques. L'aigle les domine tous : c'est l'animal-roi (*toïon-kil*).

« Si on voit un aigle dans son rêve, c'est mauvais signe. » L'aigle est un oiseau céleste, l'oiseau d'Aï-Toïon (le Seigneur Créateur) (*Ulus* de Nam, 1888). « C'est un mauvais présage de voir un aigle et, là où il a coutume de voler, il doit se produire un malheur ! » (*Ulus* de Nam, 1889). Près d'Aldan, des aigles s'étaient mis à planer au-dessus de la maison d'un riche Yakoute : il fit aussitôt tuer un bœuf, fit mettre une table au dehors avec une soucoupe pleine de sel, des petits verres en argent pleins d'eau-de-vie, une assiette pleine de graisse, de viande, de foie, de cœur. Puis tout le monde se retira. Les aigles enlevèrent toutes ces victuailles : le Yakoute considéra cela comme un bon signe pour lui ; ses affaires devaient bien aller, ses chevaux devaient prospérer (*Ulus* de Baïagantaï, 1885). Les aigles savent être reconaissants ; mais ils savent aussi se venger. Un chamane m'a raconté qu'un aigle qu'il aurait pu tuer et qu'il avait épargné, lui jeta comme récompense une pierre « sata ». Par contre un Yakoute qui avait tué un aigle fut ensuite sujet à des convulsions (*maourïère*) ; sa sœur devint bancale. L'un et l'autre moururent en souffrant atrocement (*Ulus* de Nam, 1887).

« Si tu trouves un aigle mort ou ses os, ramasse-les, mets-les dans un petit *arakas* que tu accrocheras aux branches d'un arbre en disant : Envole-toi, ô oiseau, vers ta patrie ; ne redescends plus sur la terre. J'ai caché tes os de bronze dans un *arakas*, j'ai recueilli tes os d'argent. » Une telle action vous portera bonheur » (Aldan, 1885). En général, les Yakoutes n'abandonnent pas sur le sol les os des animaux utiles ou enchantés. On peut souvent trouver au milieu d'un bois des crânes, des vertèbres de bœufs ou d'autres mammifères comme les rennes, les lièvres, les renards, qu'on a accrochés à l'extrémité d'une branche. Il faut surtout éviter de laisser traîner sur le sol les os des animaux sauvages, tués à la chasse. Il est possible que cette coutume, ainsi que celle de mettre les morts dans des *arakas*, aient été empruntées par les Yakoutes aux Toungouzes. Sur la route qui va de Ustansk à Wierchoïansk, dans une vallée déserte au milieu des montagnes, j'ai trouvé un de ces *arakas* qui avait la forme d'un nid monté sur pied, rempli d'ossements de rennes sauvages.

Les Yakoutes vénèrent tous les oiseaux de proie. Dans les contes, on parle souvent du faucon (*moksogal*). Le Yakoute lui donne le surnom amical de « chasseur » (*boultchout*). Une Yakoute de l'*Ulus* de Nam ne voulait pas manger un canard sauvage qu'on avait enlevé à un faucon : « C'est un péché (*aï*) de profiter du travail d'autrui... il a dû pourtant se fatiguer pour l'attraper » (*Ulus* de Nam, 1887). D'après les croyances yakoutes il ne faut parler qu'en termes très prudents, non seulement des oiseaux, mais aussi de tous les êtres auxquels on a affaire, que l'on chasse, même des poissons que l'on pêche (surtout de ceux qui ont des dents), même des objets que l'on utilise.

Un Yakoute qui pêche n'appellera jamais un brochet par son nom, *sordoug* ; il lui donnera quelque autre dénomination inventée pour l'occasion ; quand on voyage, il ne faut pas nommer la hache, le cheval, la selle par leurs noms usuels. En effet, quand on prononce les noms qui leur sont

propres, on attire l'attention des esprits ou bien on offense les objets eux-mêmes qui se perdent, s'abîment, se cassent. Dans cette croyance, on trouve un fond commun avec l'idée du respect qu'on doit aux voisins, aux compagnons de travail, aux personnes utiles et alliées.

Quant aux puissants carnassiers comme le loup, l'ours, il faut se garder d'en parler, mais pour une autre raison. « Ces bêtes entendent tout ce qui se dit et se vengent des offenses » (*Ulus* de Kolym, 1884). Le plus puissant de tous les quadrupèdes du pays, l'ours noir est considéré par les Yakoutes comme « le seigneur des bois et des forêts (*oïouz toïon*, *tïé toïon, tïé taly-toïon*). Les indigènes ne prononcent son nom que quand ils y sont obligés. Ils le nomment *äsié*, ce qui veut dire « vieillard ». Mais ce nom ne plaît pas à l'ours : on l'appelle pour cela *kok* « noir » ou tout simplement « esprit des forêts ». Il existe des milliers de légendes sur la finesse, l'intelligence, les qualités surnaturelles de cet animal.

« L'ours est aussi intelligent que l'homme et même plus. Il sait tout, il peut tout, il comprend tout. S'il ne parle pas, c'est que tout simplement il ne veut pas payer d'impôts » (*Ulus* de Kolym, 1883). « L'ours est un mauvais esprit et le plus mauvais est celui qui porte une queue » (*Ulus* de Kolym, 1883). « Ne dis pas de mal de l'ours, ne te vante de rien : même s'il est loin, il entend tout et ne pardonne rien » (*Ulus* de Kolym, 1882). Les Yakoutes le représentent comme un être puissant, méchant, mais chevaleresque. Il n'attaque pas les humbles, les faibles. Il suffit de tomber à genoux devant lui et de l'implorer par ces mots : « Roi des forêts, pense à tes forêts ; roi des fourrés, pense à tes fourrés ; roi des futaies, pense à tes futaies... Va-t'en ; nous ne te troublons pas, nous ne faisons rien de mal, laisse-nous. » Alors l'ours s'attendrit et épargne sa victime (*Ulus* de Kolym, 1883). Quand les femmes rencontrent un ours, elles découvrent leur poitrine et s'écrient : « *Kütym*, *Kütym* (je suis ta belle-fille, ta belle-fille) ». Pris de pudeur, l'ours s'enfuit aussitôt (*Ulus* de Kolym, 1883).

Dans les montagnes de Wierchoïansk, on m'a raconté toute une histoire sur un ours qui aurait entraîné dans sa tanière une femme qui était allée cueillir des fruits dans les bois. Il aurait vécu maritalement avec elle pendant trois ans. En été, il lui apportait des oies, des canards, des cygnes, des lièvres, des racines, des baies. En hiver, il lui donnait sa patte à sucer, il la réchauffait contre son propre corps, la couvrait de riches fourrures dont il s'emparait à son intention. Elle réussit enfin à revenir chez les hommes : elle arriva nue, sauvage, muette (*Ulus* de Wierchoïansk, 1881). « L'ours est fier. Pour se distraire, il trace des traits sur l'écorce des arbres aussi haut qu'il peut atteindre. Si un chasseur s'avise de faire une encoche plus haut que la sienne, il considère cela comme une provocation et se met aussitôt à la recherche de son adversaire. Les chasseurs qui sont sûrs d'eux-mêmes font ainsi quand ils ont besoin d'une peau d'ours » (*Ulus* de Kolym, 1888). « Un jour, un certain héros se trouva sans armes, nez à nez avec un ours. Or, il avait déjà tué beaucoup d'ours ; il savait donc que ceux-ci l'avaient pris en haine et désiraient beaucoup le tuer. Il usa de ruse et fit honte à l'animal : « Tu n'as donc pas honte de m'attaquer ainsi à l'improviste ? Avant de vous assaillir, ne vous ai-je pas toujours réveillés dans vos tanières, ne vous ai-je pas avertis ? Laisse-moi m'en aller aujourd'hui ; je reviendrai demain ici, sans armes. Nous mesurerons nos forces. » L'ours y consentit. Le chasseur revint le lendemain, le poing entouré d'une lanière de cuir. Il frappa l'animal à la tête et le tua » (*Ulus* de Kolym, 1883).

Dans cette légende, on attribue manifestement à l'ours des sentiments sociaux : le désir de venger ses frères et la courtoisie des guerriers barbares. Voilà pourquoi les Yakoutes ne tuent aucun puissant animal dans sa tanière sans le réveiller. Quand on a cerné un ours, on lui crie avant de le frapper : « Debout ! une armée est venue te combattre » (*Ulus* de Kolym, 1883). Quand on a tué un ours, il faut lui demander pardon, lui chanter un hymne. Après la chasse,

chacun des chasseurs boit du sang chaud de l'ours dans une petite terrine et mange un morceau de son cœur, de son foie, de sa graisse. Puis, en se tournant vers le ciel, ils crient : « *Ouh* » ! (Aldan, 1885).

Un ours n'est pas un animal proprement dit : c'est un sorcier. Un vieux chasseur me soutenait qu'il suffit de regarder le corps d'un ours écorché pour constater une grande analogie avec celui de la femme : la poitrine, les pieds, tout est comme chez la femme. Dans certaines légendes, on parle même d'hommes métamorphosés en ours. « Jadis vivait un chasseur yakoute. Il n'était pas riche, mais par contre il était très habile à la chasse. Il était toujours amplement muni de vivres et de fourrures. Mais une chose étonnait beaucoup sa femme : il restait fort peu de temps à la chasse et revenait toujours chargé de butin. Elle fut prise de jalousie : elle crut que son mari recevait des cadeaux de ses amantes. Elle entreprit de le surveiller : un jour, elle le suivit. Arrivé dans un fourré désert, son mari franchit d'un bond un tronc d'arbre renversé et fut aussitôt changé en un grand animal, aux griffes puissantes. Elle en fit autant : ils s'enfoncèrent tous les deux dans les bois et ne revinrent jamais. C'est ainsi que prit naissance la race des ours » (Wierchoïansk, 1881).

J'ajouterai que, d'après les légendes, *l'ours noir* (*Mara äsiä*) était le descendant des *races maternelles* (*il-usa*). Parmi les races paternelles (*aga-usa*), il y en a beaucoup qui portent le nom d'ours-*äsié*.

Parmi les animaux non-carnassiers, c'est l'élan qui est en grand honneur chez les Yakoutes, surtout le mâle. Les Yakoutes racontent que « trois frères, tous les trois chasseurs, en suivant un élan à la petite piste, arrivèrent jusqu'au ciel où ils souffrirent beaucoup de la faim et de maintes aventures. Un d'entre eux mourut ; les deux autres, ainsi que l'élan et le chien, furent changés en étoiles. » Je n'ai pas pu savoir le nom de la constellation qu'ils ont formée : les uns m'ont indiqué la Grande Ourse (*arangas soulous*,

l'étoile polaire rousse), les autres Orion (*Ulus* de Kolym, 1883).

Dans les « kapsianes » (contes) yakoutes, on remarque une coordination très habile des animaux, très concordante avec leurs caractères respectifs. Ils ont leur état social, leurs clans, leurs « toïons » ou chefs, leur plèbe, leurs diètes, leurs confédérations et alliances. De même pour les oiseaux. Cependant, l'âme d'un animal quelconque, même le plus haut placé dans l'échelle animale, est très différente de l'âme humaine.

Dans l'homme logent trois âmes : outre l'« itch-tchi » et la « sour », il possède encore la *koute*. Parmi les animaux, le cheval seul possède une « koute » ; c'est quelque chose comme une vague image de l'homme, comme une ombre. « De même que dans une ombre, nous voyons trois parties : une grande et pâle, l'autre plus petite et plus foncée, et enfin au milieu une partie complètement sombre, de même chez l'homme, il y a trois âmes » (*Ulus* de Nam, 1888).

L'homme a trois âmes : quand il en perd une, il est indisposé ; quand il en perd une deuxième, il est malade ; s'il perd la troisième, il meurt (*Ulus* de Nam, 1888).

D'après votre ombre, le chamane reconnaît si vous êtes malade ou si un danger vous menace. L'ombre d'un malade ou d'un homme menacé d'un danger est tout pâle (*Ulus* de Nam, 1888).

« Un jour, me racontait un Cosaque de Kolym, j'étais assis avec des Yakoutes sur un banc et un chamane jetait des sorts. Le feu brûlait dans l'âtre. Les sorts étaient petits. Je rêvassais, quand, tout à coup, j'entendis le chamane pousser un cri perçant. Je regarde : toute la société est en émoi. Le chamane s'était jeté par terre et se glissait sous le banc : là, il se démena pendant quelques instants, puis il se releva et me lança à la figure quelque chose de froid. Je ne comprenais rien à cette scène, mais on m'a plus tard expliqué que mon ombre s'était enfuie, ce qui aurait pu m'occa-

sionner une très grave maladie : le chamane était allé la rattraper et l'avait remise en place » (Alazéï, *Ulus* de Kolym, 1884).

Les Yakoutes défendent à leurs enfants d'agacer leur ombre, de sauter par-dessus, de lui jeter des pierres, de l'obliger à faire des gestes indécents etc. (*Ulus* de Nam, 1888). Cette « koute » humaine n'est pas plus grosse qu'un petit charbon.

Un chamane peut trouver la « koute » d'un malade dans la partie gauche de la chambre, dans la terre. Quand on la prend dans la main, elle remue ; elle est si lourde qu'un chamane ne peut se lever en la tenant : il faut au moins quatre hommes pour la soulever (Aldan, 1885).

Pendant le sommeil, l'âme quitte quelquefois l'homme, erre au loin : si elle rencontre quelque chose en route qui l'arrête ou qui lui fasse du mal, l'homme en souffre : il devient triste et il ne sait pas pourquoi (*Ulus* de Nam, 1887)

Pendant le sommeil, l'âme s'envole et voit ce qui se passe au loin, ce qui va arriver (*Ulus* de Nam, 1887).

Certains hommes ont des âmes extraordinaires qui prophétisent pendant qu'ils dorment (*teulah teuseur*). Leurs rêves se réalisent. Ils voient tout dans le rêve (*Ulus* de Nam, 1887).

Après la mort, l'âme erre encore quelque temps autour du corps, visite les lieux que l'homme fréquentait pendant sa vie, s'efforce de terminer les travaux qu'il a abandonnés. Quand, la nuit, le silence règne dans la maison, les âmes des hommes morts viennent jeter du foin au bétail, déranger les harnais, les courroies; les âmes des femmes lavent la vaisselle, balayent la chambre, font l'ordre dans le grenier, dans les coffres, soupirent, chuchotent. Quelquefois, les vivants peuvent voir les morts assis tranquillement dans la lumière du foyer ou bien traversant les champs. Mon ami, le chamane Tüspüt, qui naturellement était très souvent témoin de ces sortes d'apparitions, me disait qu'un vieux Yakoute et une Yakoute qui venaient de mourir dans ma

maison, ne cessaient d'errer autour de lui, de parler le soir; il me soutenait que c'étaient eux qui la nuit faisaient du bruit dans le bahut, qui frappaient contre les murs. Tous les habitants de la maison excepté moi entendirent ces bruits, et ce n'est que quand on eut mangé la tête d'une bête sacrifiée comme « haïliga », que ces âmes nous quittèrent (*Ulus* de Nam, 1887).

Les âmes tranquilles, débonnaires, douces, s'en vont dans une contrée inconnue et habitent, dans un état de demi rêve, des lieux déserts. Mais il y a beaucoup d'âmes qui ne peuvent jamais se calmer. Elles errent éternellement sur la terre; quelquefois, elles se réunissent en bandes, crient, bavardent, se querellent et quand elles s'envolent, on entend un bruissement, comme si un oiseau avait volé, comme si une brise avait soufflé. Il y a des hommes qui ont la faculté de voir plus intense que les autres : ceux-là peuvent tout voir, m'affirmait Tüspüt, déjà cité. Les âmes inquiètes s'appellent *üör*.

Devient *üör* après sa mort, quiconque répond aux esprits qui lui demandent ce qu'il a laissé sur la terre : une maison, du bétail, un mari, une femme, des enfants, un père ou une mère, et qui, quand on lui demande s'il veut les revoir, répond : « Oui » (*Ulus* de Nam, 1888).

Tous ceux qui meurent jeunes, qui n'ont pas vécu le temps qui leur était destiné, tous ceux qui ont péri de mort violente, les noyés, les suicidés, tous ceux qui n'ont pas été enterrés suivant les rites de l'Église, tous ceux-là deviennent *üör*.

Auparavant, tout le monde devenait *üor* après sa mort; mais il y en a moins « depuis que nous avons connu Jésus-Christ » (Aldan, 1885).

Les *üör* se tiennent dans les endroits qu'ils ont habités pendant leur vie, ils inquiètent surtout les personnes de leur famille, exigent à tout moment des sacrifices, leur apparaissent en rêve pour leur prédire des malheurs. Quand on est hanté par les *üör*, on devient triste, souffrant, on dort mal, fiévreusement, on est sujet à de violentes crises hystériques (*mänriar*).

Le lendemain de ses noces, Masioutara s'est mise à geindre et à s'agiter (*ämürïatchik*). Les âmes de son frère et de sa sœur défunts parlaient en elle, car on avait oublié de jeter du feu, de la viande, de la graisse et de l'eau-de-vie en sacrifice.

Il fallut aller quérir le chamane, car autrement la jeune femme aurait pu rester *manriär* (hystérique) pour toute la vie (Wierchoïansk, 1887).

Mon voisin Constantin était sujet au mal des Yakoutes. Il avait souvent mal à la poitrine, aux entrailles, il avait des crampes, des battements de cœur. On fit venir le chamane. A la première séance, il ne put rien découvrir : les esprits s'enfuyaient. A la deuxième séance, le chamane déclara que de nombreux « üör » hantaient le malade : le plus acharné de tous était sa femme défunte qui, de son vivant, l'avait beaucoup aimé. Elle ne voulait pas abandonner son mari, répétant sans cesse : « Il est à moi ! Il est à moi ! Je veux l'emmener ! ». Les « üör » réclamaient de l'eau-de-vie et un bœuf roux, à la tête blanche, au poitrail blanc, à la queue blanche à son extrémité. Constantin, homme avare, aima mieux être malade plutôt que de faire le sacrifice demandé et d'habituer ainsi les « üör » à prélever ces sortes de taxes (*Ulus* de Nam, 1887).

« Quand j'étais petite, me racontait une vieille Yakoute, j'ai eu une très grave maladie. Pendant neuf jours, je ne mangeais ni ne buvais. Je m'agitais sur mon lit comme un poulain effrayé. Les grandes personnes mêmes ne pouvaient me maintenir. Enfin, on eut recours au chamane. Pendant sept jours, il travailla,.. il appelait tous les esprits,.. tous répondaient : « Ce n'est pas nous ! » Il ne pouvait plus deviner le nom de l'esprit qui me hantait. Cependant, mon mal empirait. On croyait déjà que j'allais mourir. Enfin, vint nous voir un ami qui avait quelquefois des rêves prophétiques (*téilah tüsür*). Il s'étendit sur un banc et s'endormit. Quand il se réveilla, il raconta qu'il avait vu en rêve mon grand-père maternel défunt qui s'était assis près du foyer, les jambes allongées (pose favorite des Yakoutes) et qui remuait les cendres du foyer avec sa canne, en répétant : « Leurs yeux ne me voient pas ; leurs

oreilles ne m'entendent pas. Je ne quitterai pas mon enfant chéri... Je reste ici pour l'enlever, pour le dévorer. » Dès qu'on connut la cause de ma maladie, on fit venir le chamane : mais celui-ci ne parvint pas à éloigner l'esprit qui répétait toujours : « Non! Je ne veux pas partir!... Je ne veux pas dévorer l'enfant... Je la caresse car je l'aime... Est-ce ma faute si elle ne peut pas supporter mes caresses! » Mais mon père et ma mère le supplièrent tant qu'il partit et je me rétablis aussitôt » (*Ulus* de Nam, 1887).

Les « üör » torturent longtemps leur victime et finissent par dévorer son âme, quand elle meurt. Des récits sur l'anthropophagie de certains esprits circulent parmi les Yakoutes. Les héros malfaisants, dans « l'olango », dévorent non seulement le bétail, mais aussi les serviteurs des héros bienfaisants ; ils menacent même ces derniers de les dévorer aussi. Tuer quelqu'un ou le dévorer sont des synonymes. J'ai recueilli quelques légendes, parmi les Yakoutes, sur l'anthropophagie. Il y avait, dit-on, des hommes étranges qui dévoraient surtout les jeunes filles. Les seins et les organes sexuels étaient leurs morceaux favoris (Baïangataï, 1885)[1]. Quand ils s'en prenaient aux hommes, ils dévoraient avant tout le cœur, surtout ceux des grands guerriers (de là vient probablement la coutume des chasseurs de boire du sang chaud et de manger le foie et le cœurs de l'ours fraîchement tué). Naturellement, l'anthropophagie, dans le sein même de le tribu, était impraticable : car même les loups ne dévorent que leurs compagnons malades ou blessés.

Cette conception d' « üör » anthropophages a dû naître à des époques très reculées. Ce qu'il y a de frappant dans les « üör », c'est la solidarité qu'ils observent en ne trahissant pas leurs compagnons et le sentiment familial qui se manifeste chez eux; car ils n'exigent le culte qui leur est dû que de la part des membres les plus proches de leur famille. De même

1) Il est curieux de constater que l'ours, quand il tue des hommes ou des bestiaux, recherche aussi ces parties du corps.

que, parmi les hommes vivants, on rencontre des individus extraordinaires, influents, vaillants, bons ou mauvais, de même parmi les morts, les « üör » se distinguent les uns des autres par leur puissance ou leur caractère. Certains « üör » peuvent jeter la terreur dans toute une localité. L' « üör » d'une suicidée a pendant longtemps fait régner la terreur dans tout le Suntar (*Ulus* de Wilup)[1]. Les « üör » Talagabyt, de l'*ulus* de Batourous, et Dalagaï, de l'*ulus* Mengé, furent longtemps fameux dans tout le pays[2]. Tous ceux qui ont eu une fin extraordinaire, qui, de leur vivant, ont montré un caractère sévère, une volonté inébranlable, un grand courage, qui se sont distingués par de sanglants exploits, par l'élévation de leur âme ou par d'infâmes passions, tous les impotents, les monstres, tous les les hommes *extraordinaires* deviennent des « üör » qui se distinguent des autres. Leur puissance dans l'autre monde ne dépend plus des richesses qu'ils ont possédées, mais de leurs qualités personnelles. Souvent, une grande injustice dont on a eu à souffrir dans la vie, vous donne après la mort une grande puissance sur les vivants. « Jadis, vécut dans le peuple Bologour[3], un chamane vieux et pauvre. Il avait sept enfants et un bœuf blanc sur lequel il hissait ses enfants pour les mener de voisin à voisin, car il était *itimni* (mendiant à la charge de la tribu). Or, on lui vola son bœuf; il ne put donc plus aller mendier avec ses enfants; ceux-ci se mirent à crier famine; quelques-uns tombèrent malades, puis moururent. Le vieillard en devint fou. Il creusa une fosse, y mit ses petits, alluma du feu tout autour; quand il vit ses enfants dévorés par les flammes, il frappa dans son tambourin et appela Oulou-Toïon, le plus puissant des esprits, pour lui montrer à quoi les hommes l'avaient réduit. Oulou-Toïon lui permit de prendre pour se venger autant d'enfants que le bœuf volé avait de poils. Après

1) D. A. Koczniow, *Oczerki jur... byla Jakutow*, 31.
2) Popaw, *Izwiestija w Sibir. Od geogr. Ob.*, 1886, t. XVII, nº 1-2, p. 131.
3) Nosleg (commune) de Bologour dans l'*ulus* de Batourous : dans le *nosleg* on m'a montré un îlot sur lequel il aurait vécu.

sa mort, le vieux chamane devint un puissant « üör » qui tuait les petits enfants et qu'aucun chamane ne pouvait éloigner. Maintenant qu'il a obtenu sa compensation, il a perdu sa puissance : personne ne veut plus rien lui donner et le plus faible chamane peut l'éloigner[1]. » (*Ulus* de Nam, 1887.)

Niemirya est un puissant esprit qui demeure sur neuf collines couvertes de forêts : c'est elle qui envoie aux femmes et aux jeunes filles, la rage, la folie, la « maladie criarde » (hystérie), qui les pousse à mordre et à griffer tout le monde. C'était la fille d'un riche *toïon*. Elle avait contracté un heureux mariage, elle avait un enfant et, un jour que son mari, plein de respect, la ramenait à la maison sur « neuf chevaux », en passant sur « la neuvième colline boisée », il lui arriva malheur. La nuit, pendant qu'on dormait, la jeune femme fut prise tout à coup de délire : elle tua son enfant, en suça le sang, en dévora la chair, puis se jeta sur son mari et sur les autres compagnons de voyage et se mit à les mordre et à les griffer furieusement. On parvint, à grand' peine, à la ligoter et on l'enferma chez elle dans une chambre grillée. Elle y vécut encore longtemps et, après sa mort, elle devint un puissant esprit à qui il faut offrir une jument grise aux épaules noires que l'on promène « sur neuf collines boisées » et qu'on lâche ensuite pour toujours[2] (Aldan, 1885). La syphilis est le terrible esprit d'une femme russe « qui a une longue pince » et qui est morte de cette maladie. Elle a neuf sœurs et demeure sur un grand rocher escarpé, sur la Léna, au nord de Yakoutsk (*Ulus* de Nam, 1887).

1) Dans l'*ulus* du Kangalas Oriental, dans le *nosleg* d'Oktomsk, on m'a raconté que Dampaï Bradaï, le héros de cette légende, appartenait à leur tribu. Il est évident qu'il y a différentes peuplades qui se l'attribuent.

2) J'ai eu plusieurs fois l'occasion de voir de ces malheureux fous qu'on tient dans des cages : sales, nus, couverts de longs poils, ils grinçaient des dents, comme des bêtes fauves, quand on s'approchait d'eux. A Beïagantaï, un chamane avait déclaré qu'une malade recouvrerait la santé, si son mari s'unissait à elle. Ses parents forcèrent le malheureux garçon à entrer dans la cage et on eut grand'peine à le retirer de là ensanglanté et meurtri.

Cependant, outre les hommes extraordinaires, morts de mort violente, tout chamane, homme ou femme, tout sorcier (*abtah*) devient, après sa mort, un *üör*, esprit dangereux et inquiet, dont la puissance dépend de celle qu'il a eue de son vivant, ainsi que de ses qualités. Ainsi toute tribu, *aïmak, djon* (dans l'organisation par clans), possède, à part la foule de *üör* ordinaires, quelques puissants esprits (*abass*), les âmes des *toïons*. Ces esprits inquiètent les membres de leur tribu, en exigent des sacrifices; mais, ils aiment surtout s'en prendre aux étrangers. Cependant, tous n'en sont pas capables, de même qu'une tribu n'est pas toujours en état d'attaquer ses voisins. Il y a pourtant quelques esprits dont la puissance est partout reconnue et qui étendent leur domination sur tout le pays habité par les Yakoutes. Ces esprits, chose curieuse, n'ont aucune puissance sur les étrangers, sur les Européens qui viennent de loin; même les Cosaques installés dans le pays ne subissent pas tant leur domination que les indigènes. Par suite, les talismans et les sorts sont peu efficaces sur les blancs.

Le trouble que causèrent dans l'organisation de la tribu yakoute leur migration du Sud vers le Nord, leur conquête par les Russes et le changement des conditions économiques qui en résulta, eut son écho dans l'organisation de leur monde supra-terrestre. L'origine traditionnelle de beaucoup d'esprits fut peu à peu oubliée ; d'autres esprits apparurent; on confondit leurs attributions, leurs lieux de résidence; certains rapports qui avaient été réels ne devinrent plus que des symboles. Ainsi, par exemple, on ne comprend plus pourquoi telle bête, offerte en sacrifice à tel ou tel esprit, doit présenter certains signes caractéristiques, doit être ointe de certains onguents. Cependant, ce fait qu'on n'offre pas de bétail à l'esprit de la syphilis, mais qu'on lui donne des marchandises achetées à l'étranger, venues du Midi, comme le sel, l'eau-de-vie, la farine, le pain d'épices, le tabac, les calicots, les toiles, les bagues d'or, montre bien

qu'au fond de toutes les exigences au premier abord étranges des esprits existe quelque réminiscence de certaines relations originelles.

Il est probable que seuls ont survécu les esprits très anciens, représentant des rapports très généraux, rappelant des faits extraordinaires ou fondamentaux, se répétant régulièrement dans la vie des Yakoutes. Ces groupes d'esprits se sont partagé le monde et ses phénomènes ; ils sont devenus les « seigneurs » du ciel, des airs, des profondeurs. On les nomme *abasses*. Actuellement ce mot signifie le mal, un mauvais esprit. Mais la racine *ab* ne désignait pas primitivement le mal. *Abtah*, c'est le sorcier, l'homme qui connaît les esprits, qui dispose de forces supérieures. D'ailleurs, le mot *abasses* désigne également des esprits bienveillants. Beaucoup d'esprits réputés mauvais se montrent bons dans certaines circonstances et réciproquement certains esprits dits bons peuvent se venger et faire du mal aux hommes quand on les met en colère.

Les *abasses*, de même que les forces de la nature, peuvent être à la fois bienfaisants et malfaisants ; mais en général, il sont tous *méchants*, car ils contrarient les désirs de l'homme, dressent des obstacles à sa volonté, veulent qu'on s'occupe toujours d'eux, qu'on leur paye tribut ; tous, sans exceptions, nous inquiètent plus ou moins, en commençant par les petits *üör*, en finissant par la bonne déesse de la fécondité, *Aisyt*. La classification des esprits en *bons* et *mauvais* ou plutôt l'attribution aux uns de qualités surtout mauvaises, aux autres de bonnes qualités, n'a pris naissance que fort tard et, comme nous le verrons plus loin, elle n'est pas très rigoureuse.

Évidemment, les premières divisions et les premier groupements des esprits furent faits sur le modèle de l'organisation du clan. Avec l'évolution des idées dans la tribu, à mesure que se formaient des *aymacks* (alliances des clans) et à leur suite des *djones* (confédérations de clans), à mesure que se précisaient les sentiments sociaux, en même temps,

apparaissaient et se développaient les idées des devoirs, des responsabilités, des châtiments par la perte des biens et de la vie, non seulement pour les membres vivants d'une même tribu, mais aussi pour les morts. Les sentiments sociaux, d'abord vagues et ne présentant, à l'origine, que les caractères affaiblis de l'habitude et de la sympathie qui poussent les animaux vivant en troupeaux à se porter mutuellement secours, ces sentiments, dis-je, s'affermirent peu à peu dans les tribus humaines à mesure qu'elles s'accroissaient et finirent par acquérir la puissance et la stabilité d'une obligation morale. C'étaient alors les seules lois morales, fondées sur des besoins tout à fait réels. Dans la lutte pour la vie survécurent seules les tribus qui les perfectionnèrent suffisamment. Des idées appliquées à la vie en société sortit la conception de l'immortalité de l'âme.

Souvent, on voit l'ombre d'un individu dont on aurait dû venger la mort, poursuivre la tribu pendant de longues années. Souvent la tribu expiait jusqu'à la neuvième génération, c.-à-d. jusqu'à l'extinction de la race, le meurtre ou la faute commise par un seul membre. Le corps de l'homme périssait, mais son fantôme survivait et ses congénères le sentaient toujours peser sur leurs destinées. Peut-être qu'à cette époque on mourait rarement de mort naturelle : il est probable qu'on périssait la plupart du temps sous la dent d'une bête sauvage ou de la main d'un ennemi. En tout cas, on constate que simultanément a pris naissance cette idée que *toute mort* (excepté celle qui est donnée par une main chérie) est la conséquence d'une violation des *droits de la tribu* ou bien le résultat de *la vengeance* d'une tribu étrangère. Cette idée s'est conservée chez les Yakoutes jusqu'à une époque très voisine de la nôtre. Ainsi la tribu des Byrdjiks a été exterminée, il y a cent ans, par les Yakoutes de Kangalas, parce qu'un chamane des Byrdjiks, offensé par son gendre, un Kangalas, avait jeté sur cette tribu des « pointes de fer *invisibles* qui frappaient les jeunes gens entre les deux épaules » (*Ulus* de Nam, 1891). Je pourrais citer

beaucoup d'autres exemples où ces croyances se manifestent.

Il est intéressant de remarquer que, chez les Yakoutes, on ne trouve pas de conception du péché comme violation d'une loi de Dieu. Leur *aï* ou antique *arah* n'a rien de mystique en soi : ce n'est qu'une simple violation des coutumes de la tribu. Cette faute ne peut être effacée par la pénitence, l'humilité, l'amendement de la conscience, mais on peut la racheter par des dons, par le sacrifice d'un bœuf, par des victuailles, des fourrures.

Les événements extraordinaires résultant de la violation d'un tel *arah*, ou bien les calamités générales dont la nouvelle se répandait dans tous le campement et qui souvent entraînaient d'autres malheurs, comme les épidémies, les maladies nerveuses, les crimes, les guerres, les migrations en masse, ces événements, dis-je, provoquaient dans des milieux convenables une brusque cristallisation de la « conscience sociale ». Souvent ces phénomènes étaient englobés sous le même nom avec le premier événement qui était considéré comme la source des autres. C'est l'origine des préjugés qui consistent à établir entre des phénomènes forfuits, des relations de causalité : c'est ainsi qu'on voit des noms de maladies ou d'événements rattachés à des noms de chefs et de personnes. La relation véritable s'efface avec le temps : il ne reste plus qu'un nom sur lequel l'imagination des peuples brode librement et enfante de nouvelles croyances ; ou bien nous voyons d'antiques légendes s'enrichir de détails nouveaux et précis, adaptés aux besoins nouveaux de la vie.

L'antique organisation des esprits se scinde tout d'abord en deux puissants *bis* : « le *bis* des neuf tribus d'esprits d'en haut » (*üsungni togus bis aga-usa*) et, d'autre part, « le *bis* des huit tribus d'esprits d'en-bas » (*allarangngy agys bis aga usa*). Les uns demeurent plus haut, les autres plus bas. Cependant, au sujet de leur lieu de résidence, les opinions sont très partagées, non seulement chez les simples mortels, mais

aussi chez les chamanes. En général, on appelle les esprits supérieurs *tangara*, ce qui signifie proprement « les célestes ». Quant aux esprits inférieurs, on les appelle souvent « souterrains », mais je crois que cette dernière croyance est assez moderne. Dans les incantations, on dit de beaucoup d'esprits qu'ils sont des « habitants de la partie occidentale du ciel[1] ». Les Yakoutes, comme je l'ai déjà fait remarquer, n'ont qu'une idée fort vague du monde souterrain : ils s'imaginent que c'est un monde comme le nôtre, un peu plus sombre, où l'atmosphère est grise, comme « une soupe de corassins ». Souvent, ils appellent « le haut » et « le bas » des pays situés en amont ou en aval du courant d'une rivière. Actuellement, pour eux, « le haut » c'est le Midi, « le bas » c'est le Nord. La terre, monde du milieu (*arto-doïdou*), est habitée par les hommes et les *üör*. Mais parmi les esprits placés en tête de la hérarchie du « *bis* d'en bas », on rencontre en grand nombre des chamanes illustres et des *üör* puissants. Dans le « *bis* d'en haut », qui, assurément, est plus ancien, on ne trouve pas de ces personnages dans les premiers rangs, mais on en retrouve beaucoup dans la foule des esprits subalternes. J'ai relaté une légende sur les amours avec des Yakoutes de ces esprits resplendissants et sur l'introduction de simples mortels parmi eux. Ils vivent tous répartis en clans, comme les Yakoutes, avec maisons, bétail, domestiques, vassaux. Cette distinction en deux groupes de *neuf* et *huit* tribus rappelle beaucoup les anciennes divisions des Uïgurs en « membres des dix tribus (*on-uïgur*) qui résidaient dans le Midi, et en « membres des neuf tribus » qui étaient établis au Nord. L'histoire fabuleuse des Uïgurs est pleine de récits et de contes sur ces deux branches sœurs d'une même race. Les *On-Uïgurs*, dès le Ier et IIe siècle de notre ère, ont émigré vers l'Occident et c'est probablement eux qui se sont fait connaître à l'Europe sous le nom de Huns. Les *Togus-*

1) Actuellement chez les Yakoutes, l'expression *hallan* a remplacé l'ancien mot *tengri* : mais il existe encore des tournures où *tangara* signifie toujours *ciel*.

Uïgurs se sont dirigés vers l'Est et ils ont fondé l'empire de Tu-gin dont le chef suprême, Peï-ho, est qualifié par les historiens chinois du nom de « prince des neuf tribus » [1].

Peut-être que la répartition des esprits yakoutes entre deux *bis* n'est qu'une réminiscence de la première scission des Uïgurs. Il est également possible que la conception des « huit tribus d'en bas », aussi puissantes, mais plus méchantes et hostiles, ait pris naissance plus tard, à la suite de nouvelles divisions des tribus et de récentes défaites. Une fois que la division existait, on y a peut-être introduit des individus nouveaux, en considérant leur caractère et en tenant de moins en moins compte de leur origine. A la fin, on cessa de compter des mortels parmi les membres du « *bis* d'en haut ».

Le « *bis* d'en haut » est devenu le symbole de l'union nationale, le protecteur de la paix, la source du bien-être, le conseil fédéral également juste et bien disposé pour tous. Un fait digne d'attention est que tous les esprits faisant partie de ce *bis* habitent les sphères supérieures du ciel, ne se mêlent guère des affaires humaines et ont relativement beaucoup moins d'influence sur le cours de la vie que les esprits du « *bis* d'en bas », irritables, vindicatifs, plus proches de la terre, alliés aux hommes par des liens de sang et d'une organisation en clans beaucoup plus rigoureuse. Avant la conquête, l'autorité et le Conseil fédéral jouaient le même rôle dans la vie des Yakoutes : à la tête du Conseil, était un chef nominal, le *tikin*. Or, à la tête des esprits célestes est placé [1] le Seigneur-Père Chef du monde (*Art-Toïon-Aga*) qui réside dans les neuf sphères du ciel. Puissant, il reste inactif ; il resplendit comme le soleil qui est son emblème, il parle par la voix du tonnerre, mais se mêle peu des affaires humaines. C'est en vain qu'on lui adresserait des prières pour nos besoins journaliers : dans des cas extraordinaires seulement, on peut troubler son repos, et encore met-il peu de bonne volonté à se mêler des affaires humaines [2].

1) Voir Radloff, *K woprosu ab Ujgurach*, p. 127 à 129.
2) Chudjakow.

En son honneur, on organise des *ysyahy* printaniers, de grands *ysyahy* fédéraux. Jadis, c'était aussi en son honneur que les jeunes gens *neuf fois de suite* vidaient neuf coupes pleines de *koumys* en poussant le cri fédéral : « *Ourouï* » et « *Aïhal* ». On ne tue pas de bétail en l'honneur d'Art-Toïon car dans la tribu il n'est pas le dieu de la *vengeance* mais celui de la *paix*.

En général, on ne verse pas de sang en l'honneur des esprits célestes : on n'offre que de modestes présents à chacun d'eux, exception faite, il est vrai, de Baïnaï, dieu de la chasse. Pourtant, parmi ces esprits, il s'en trouve qui jouent un rôle très important dans la vie des Yakoutes.

A la suite d'Art-Toïon-Aga, viennent :

2) Le Seigneur-Créateur Blanc, *Urüng Aï-Toïon*, dans le quatrième ciel;

3) La Douce Mère-Créatrice, *Nalban-Aï*, *Kubaï Hoou Iä;*

4) La Douce Dame de la Nativité, *Nalygyr-Aisyt-Hotoun ;*

5) La Dame de la Terre (des champs et des vallées), *An-Alaï-Chotoun*, ainsi que ses enfants les esprits des herbes, des arbres, de la verdure : *Aräka-dzaräka ;*

6) *Sättä-Kür Dzäsägäi Aï.* Il y a sept frères :

a) Le terrible Seigneur Hache, dieu de la foudre, *Sürdah-Sügä-Toïon ;*

b) Le Dieu de la lumière et des éclairs *An-Dzasyn;*

c) Le Dieu de la destinée, *Tangasyt Dzylga Han ;*

d) Le Dieu de la guerre, *Ilbis Han;*

e) Le Messager de la colère des esprits, *Ordouk Djasabyn*;

f) Le Messager des grâces, *Han Iehsit ärdän Aï*;

g) Le Dieu des oiseaux, *Süng Han Sungkan äsäli Holtoroun Hotoï Aï.*

7) Les Dieux du bétail, *Mogol Toïon*, avec sa femme *Usun Kouïah Hotoun.* — Dans certaines localités, on les appelle *No-hsol-Toïon, Nareï Hotoun.* Ils habitent le cinquième ciel, à l'Orient; ils sont puissants, riches, bienveillants. Ils aiment le bétail bigarré et noir : ceux qui élèvent de ce bétail sont en faveur auprès d'eux.

8) Le Dieu de la chasse, *Baï Baïnaï*. Il a les cheveux longs comme un Toungouze; c'est un dieu vagabond qui est plus souvent dans les bois et dans les champs que chez lui. On peut le trouver également dans la partie orientale du ciel. Quand les chasseurs ne sont pas heureux à la chasse ou que l'un d'eux tombe malade, on sacrifie un buffle noir dont le chamane brûle les chairs, les entrailles et la graisse. Pendant la cérémonie, on lave dans le sang de la bête sacrifiée une figurine en bois de *Baïnaï*, couverte d'une peau de lièvre. Quand le dégel vient délivrer les eaux, on plante au bord de l'eau des pieux reliés entre eux par une corde de cheveux (*sëty*) où sont suspendus des chiffons bigarrés et des chevelures : en outre, on jette à l'eau du beurre, des gâteaux, du sucre, de l'argent. Baïnaï partage ces offrandes avec son compagnon *Wodnik*, dieu des pêcheurs (*Oukoulan*), pauvre, mais toujours gai, bavard et bouffon. En outre, Baïnaï a encore sept compagnons, dont trois sont favorables et deux défavorables aux chasseurs.

9) Les Dieux qui gardent les chemins du ciel :

a) Le portier *Bosol Toïon* et *Bouomtcha*[1] *Hotoun* ;

b) Le Dieu de la maison (*Baran Batyr*), dieu de l'étable des porcs et de la cour (*Alasbatyr*);

c) Les sept frères des différents feux : *Al-ouot itchita*, *Byrdja-Bytyk*, *Kyrys tülüsar*, *Kündül tchagan*, *Kürä tchagan*, *Hon-tchagan*, *Hatan-soutouïa* et *Ylgyn-Arbiya*. Je citerai encore le dieu des pauvres, *Botchera*, de la famille de *Mogol-Toïon*, qui a pour toutes richesses, comme le dit la chanson :

Trois nasses, trois filets,	*Üs toulah, ilimnah,*
Trois blanches petites vaches,	*Üs ürüng ynahtah,*
Trois petits bœufs roux.	*Üs kougas ynahtah.*

Il est le patron des pauvres familles, semi-pêcheurs, semi-pasteurs, et il veille sur le bétail au poil roux et blanc des pauvres gens.

Le « *bis* d'en bas » comprend les les huit dieux suivants :

1) *Bouom*, défilé.

1) Le Tout-Puissant Seigneur de l'infini, *Ouloutouïer Oulou-Toïon*;

2) Le Seigneur Tête de Bronze, *Altan Sabyraï-Toïon*;

3) ? *Tarylah Tan-Taraly Toïon*;

4) Le Seigneur du Péché, *Arah-Toïon* (*archach*);

5) Le Seigneur Bonnet d'argile, *Bouor Malahaï Toïon*;

6) La maladie des Yakoutes (*trad*);

7) Le Seigneur chinois Baksa, *Kitaï Baksy Toïon*;

8) Dame Namyk, *Namyk Hotoun*.

Il est très difficile de dresser une liste des mauvais esprits. Les simples mortels les ignorent en général et d'ailleurs en ont peur; les chamanes évitent de prononcer sans motif leurs noms redoutables. Ainsi, j'avais l'entière confiance du chamane Tüspüt, homme pauvre; pourtant, il n'osa pas me les nommer tous avec exactitude, bien que je lui eusse promis une forte récompense. Plusieurs fois il prétexta des maux de tête, enfin il se décida à me nommer une quinzaine de noms et aussitôt, sous prétexte qu'il devait prendre du repos, il s'étendit sur un banc. Puis il ne tarda pas à s'esquiver et ne se montra plus de longtemps.

J'ai quatre listes de ces esprits; j'en ai recueilli deux moi-même et j'ai emprunté les deux autres[1]. Toutes diffèrent à l'exception de quelques noms principaux. Je pense qu'il faut absolument ajouter aux noms cités ci-dessus, ceux que j'ai entendus dans les incantations, ceux qu'on rencontre souvent dans les notes des voyageurs.

1) *Kahtyr-Kaghtan*[2] *Bouraï-Toïon*, esprit puissant, ne le cédant qu'à *Oulou-Toïon*. Il faut le chercher dans la partie méridionale du ciel : on lui sacrifie un cheval gris au front blanc (*Ulus* de Nam, 1888).

2) Puis vient « l'Esprit qui nuit aux yeux des hommes », *Tchaadaï Bolloh*; on lui offre une vache de couleur rouge-sang aubère ; on ne la tue pas ; on la lâche en liberté.

1) D. Koczniow, *O ezerki jur byla Jakutow*, p. 34.

2) *Kaghtan*, corruption du mot *kagan*, titre des princes uïgurs.

3) La femme des *ulus* occidentaux, *Melachsin Aite* et *Symykan Udayan* (*udagan* = chamanesse) qui porte une sonnette et un vase en bois. On leur offre à toutes les deux une jument aubère aux jarrets blancs par derrière.

4) Le très puissant Esprit-Femme *Dohsoun-douïah* : on lui consacre une jument aubère-or à la tête blanche.

5) *Kydanah Kys Hatyn* : on lui offre une jument gris pommelé.

6) *Käläny oïocho-kyïdankys*, un des esprits les plus malmenés par les chamanes (*käläny*). Il fait souffrir les jeunes filles, trouble leur sang, leur donne le délire. Pour l'adoucir, le chamane, pendant ses incantations, pose un tambourin à terre et verse dessus de la crème, du beurre fondu; il jette même des pièces de monnaie.

Tous ces esprits sont les sœurs de *Nieminïa*, ogresse dont j'ai déjà parlé. Elles demeurent sur neuf collines boisées. Non loin d'elles, dans la partie du ciel où se lève le soleil d'hiver, demeure l'esprit-femme, *Dalber-djonok*. Tous les esprits qui sont dans le midi du ciel sont très puissants et souvent ils nuisent aux hommes. Le sacrifice qui leur fait le plus de plaisir est celui de « chevaux aubère-clair, au museau à moitié blanc, aux naseaux roses, aux yeux blancs ». Dans la partie occidentale du ciel, réside le « prince des chamanes » (*oïouna*, prince) des Yakoutes. C'est un chamane de la famille d'Oulou-Toïon. On lui offre en sacrifice un chien de chasse, couleur d'acier avec des taches blanches, à la tête blanche entre les yeux et les naseaux. C'était naguère un chamane de l'*ulus* de Nam, du *nosleg* de Bötïügne, de la race Tchaky, Esprit redoutable, il peut envoyer aux hommes de très grands malheurs.

Vers le Nord, sous la terre, demeure « le Vieillard souterrain » (*Allara ogonior*). Actuellement on l'appelle souvent *Satana*. On le confond avec le diable, de conception chrétienne, de même que maintenant les indigènes confondent le Dieu chrétien avec Art-Toïon-Tangara, d'origine yakoute. On offre au « Vieillard souterrain » un petit taureau de six

ans aux raies noires et rouges, au front blanc, aux yeux blancs. Avec le « Vieillard » demeure le « Corbeau Noir Djang » (*Souor-Hara-Dzöng*) qui visite les maisons des riches et y joue du tambourin, ce qui rend malades tous les serviteurs.

Vers l'Orient réside la « Dame au poulain blanc » (*Döpö oubagalah hotoun*), femme yakoute de l'*ulus* de Baïagantaï. Elle envoie les maux de tête, les maux d'estomac, les douleurs dans les os. On lui offre un poulain blanc.

Je n'ai énuméré qu'une partie des dieux principaux du « *bis* d'en bas » : les esprits secondaires se comptent par milliers. — Leur chef et maître, *Oulou-Toïon*, donne une idée très exacte de leur caractère. Oulou-Toïon n'est pas méchant : il est seulement très rapproché de la terre dont les affaires l'intéressent vivement. La félicité d'une douce existence se répand dans l'univers, sans sacrifices ni souffrances, par le fait même de l'existence d'*Art-Aï-Toïon* et des neuf clans qui en descendent ; par contre, Oulou-Toïon personnifie l'existence active, pleine de souffrances, de passions, de tristesse, d'espérances, de désirs, de luttes. Il est la Vie, l'Immensité de l'Infini. Il faut le chercher vers l'Occident, dans le troisième ciel (*Ulus* de Nam, 1888). Mais il ne faut pas invoquer son nom futilement : la terre tremble et s'agite quand il y pose le pied ; le cœur du mortel éclate d'effroi s'il ose contempler son visage. Personne ne l'a donc vu. Cependant, il est le seul des puissants habitants du ciel qui descende dans cette vallée humaine, pleine de larmes. On le devine à l'ombre brumeuse qu'il projette. A Wierchoïansk, on m'a montré une roche élevée, sombre, couverte de bas en haut d'une forêt noire, une roche au profil d'une étrange puissance, fière, solitaire, sinistre : « C'est Oulou-toumoul[1] », me disaient avec terreur les guides. Quelquefois, Oulou-Toïon traverse les forêts sous la forme d'un géant, entouré de nuages ; ou bien, c'est un ours noir, ou bien un taureau de taille gigantesque, un chien de chasse, un élan.

1) *Toumoul*, forêt de montagne.

Un jour, sur les bords de la rivière de l'Aldan, un ours brun irrité s'était jeté sur une nombreuse bande de chasseurs et avait déjà dévoré plusieurs d'entre eux : tous se prosternèrent devant lui, en criant : « Oulou-Toïon ! Oulou-Toïon ! » (Aldan, 1886). Tel est ce Seigneur que l'on célèbre dans les enchantements : « Parmi les plus puissants, puissamment Puissant ! Fils du mystère... Toi, au corbeau flamboyant ! Dérange-toi et apparais ![1] ». Si, dans l'emportement de sa colère, il descendait sur la terre, elle éclaterait en gémissant et tomberait en poussière. Mais il aime la terre et ce qui souffre sur elle ; tous les malheurs, accidents, souffrances, maladies, inondations, tout cela subit sa loi ; c'est lui qui les contient par son autorité inébranlable, car s'ils tombaient sur le monde, ils pourraient en balayer toutes les créatures « nées dans la douleur » ; ils détruiraient toutes les plantes charmantes aux doux parfums, les forêts qui se balancent sous le vent — tout périrait, jusqu'au moindre ver ! « Tout ce qui respire, tout ce qui a un être intime (*net-itch-tchi*) est son enfant, et sa création ». « C'est lui qui a donné aux hommes le feu, c'est lui qui a créé le chamane et qui lui a appris à lutter contre le malheur » (*Ulus* de Nam, 1889). « C'est le créateur des oiseaux, des animaux des bois, des forêts elles-mêmes » (Aldan, 1884). On lui fait les plus grands sacrifices, on fait couler le sang en son honneur. Ses animaux favoris sont les taureaux ou les poulains noirs à tête blanche ou à étoile sur le front. Il n'obéit en rien à Aï-Toïon, qu'il traite comme un allié, comme un égal. A Kolym, j'ai recueilli une belle légende sur leurs relations : Oulou-Toïon avait appris qu'Aï-Toïon avait une fille, Soleil (*kün-kys*), d'une beauté merveilleuse, qu'il tenait cachée derrière une triple muraille de fer ; il envoya son grand-père Sesen la demander en mariage : « Je te salue au nom d'Oulou-Toïn, dit Sesen à Aï-Toïon. — Je ne lui refuserai rien ! que veut-il ? Parle ! lui répondit Aï-Toïon. — Donne lui ta fille, la Vierge Soleil, en mariage. »

1) *Oulou-touïer-Oulou-Toïon! Tabrin ouola ! Suordah téléïme! Kous ! Bergi.* (Aldan, 1884).

Aï-Toïon réfléchit. « C'est bon. Mais quelle rançon me donnera-t-il? — Il te donnera quelque chose de terrestre que tu pourras désirer! — Dis-lui que je demande en rançon le mirage (*djergelgin*) et les vagues (*äbärhä duolgun*)! » Sesen rapporta cette réponse à Oulou-Toïon. Celui-ci rassembla tous ses fils, tous les oiseaux de sa création, tous les animaux des bois et des plaines et leur dit : « Celui qui me conquerra un mirage et une vague sera le premier parmi les autres et sera chéri de moi ». Personne n'y consentit; Oulou-Toïon s'en affligea. Le corbeau et le loup, ses enfants les plus chéris jusqu'à ce jour, le remarquèrent et entreprirent de tenter l'aventure. Le premier demanda un regard perçant, le second de longues jambes. Mais leurs efforts furent vains : le corbeau ne put attraper le mirage, la vague échappa au loup qui avait bu la moitié de la mer. Depuis ce temps-là, ils errent sans trêve sur la terre en quête de quelque chose. — Cependant, la Vierge Soleil a engendré le Soleil (Kolomyn, 1884). Malgré leur insuccès, le corbeau et le loup sont restés les enfants chéris d'Oulou-Toïon. Il n'est pas bon d'agacer un corbeau, de l'injurier et surtout de le tuer sans motif. « Une fois, les corbeaux s'étaient mis à voler à un Yakoute le gibier qui se prenait dans ses pièges. A peine quelque chose était pris qu'ils le lui volaient : lièvres, canards, perdrix, rien n'était épargné. Le Yakoute s'affligeait, ne savait que faire; enfin, il tua un corbeau et le pendit par les pieds près d'un sentier. Les autres corbeaux le virent et allèrent se plaindre à Oulou-Toïon. Celui-ci, pendant le sommeil du Yakoute, assigna l'âme de ce dernier à paraître devant son tribunal. « Pourquoi as-tu tué mon fils? demanda-t-il au chasseur. — O Puissant des Puissants! J'aurais dû périr moi-même. Ils me prenaient tout mon butin : il ne me restait plus rien! répondit le Yakoute. — Est-ce vrai? demanda Oulou-Toïon aux corbeaux. Ceux-ci ne répondirent mot. — Tu peux t'en aller! » dit alors le Seigneur à l'homme (Aldan, 1885).

Oulou-Toïon personnifie les coutumes nationales des Yakoutes, coutumes violentes, vindicatives, souvent cruelles,

où on remarque une tendance vers la justice, souvent au prix de grandes souffrances morales et physiques. Les Yakoutes craignent Oulou-Toïon comme ils craignent la vengeance de la tribu et la guerre, mais ils l'honorent, car c'est lui qui a élevé les hommes et qui les tient daus l'obéissance, bien que ce soit Art-Toïon, le dieu de la paix et de la concorde, qui les ait engendrés. La conception que les Yakoutes se font de l'univers n'est donc qu'une extension de l'organisation de la tribu au monde inorganique, végétal, animal, supraterrestre, s'étendant des forêts aux étoiles, au ciel. La cause de tout phénomène réside dans la volonté, dans les passions, dans les désirs ou dans les droits d'un esprit faisant partie de ces puissantes tribus invisibles. Tout phénomène peut donc être modifié par le payement d'une rançon, par la prière, la menace, par la lutte avec la force, avec l'être qui a donné naissance au phénomène. Voilà pourquoi il importe de savoir ce qui peut faire plaisir ou ce qui peut nuire à chacun de ces milliers d'*üör* et d'esprits. Les chamanes existent pour nous renseigner à cet égard : de même que le pâtre suit à la piste les voleurs de ses chevaux, en se guidant souvent sur les herbes dont on a secoué la rosée, de même le chamane, à l'aide de ses raisonnements et de ses subtiles investigations, devine infailliblement le fauteur d'un malheur. Il est aidé dans cette tâche par ses patrons, ses prédécesseurs, par les esprits de même *tribu* et de même *origine* que lui.

Pour dominer les volontés des autres, pour les entraîner, il faut avant tout croire soi-même et être apte aux délires mystiques. Quand naguère les âmes de la tribu souffraient collectivement, certaines souffraient plus que d'autres et cette faculté de plus grande souffrance se transmettait dans la famille par hérédité : au bout d'une série de générations, il s'amassait ainsi un immense trésor de sensibilité et d'abnégation, d'aptitudes à penser largement et avec perspicacité. C'est ainsi que se formèrent les poètes et les chamanes. Mon ami, le chamane « Tüspüt » (ce qui veut dire « tombé du

ciel »), quand il eut atteint sa vingtième année, tomba gravement malade : il se mit à « voir des yeux, à entendre des oreilles » ce que les autres ne voient ni n'entendent. Pendant neuf ans, il dissimula, cacha mal, craignant qu'on ne se moquât de lui. Enfin, sa maladie devint si grave que sa vie fut en danger. Il se mit alors à « chamaniser » : cela lui fit du bien. Maintenant, quand il ne « chamanise » pas pendant longtemps, il ne se sent pas bien. Tüspüt a 60 ans : il pratique donc depuis trente ans. C'est un vieillard de taille moyenne, sec, fané, nerveux. Aujourd'hui même, s'il le faut, il pourra tambouriner, danser, sauter, toute une nuit. Tüspüt a vu beaucoup de choses; il a travaillé dans les mines d'or, il a voyagé dans le Nord, il a même atteint le rivage de la mer. Il a les traits vifs, un peu toungouzes. Autour des prunelles se trouve un croissant d'un gris sale, formé de deux anneaux concentriques. Quand il procède à ses enchantements, ses yeux s'élargissent, prennent un éclat particulier, étrange, et font une triste impression sur les spectateurs qu'ils énervent même par leur expression de sauvage délire. C'est le deuxième chamane aux yeux aussi étranges que j'aie connu ici.

En général, les chamanes ont quelque chose dans leur personne qui permet de les distinguer infailliblement de la foule des Yakoutes. Je crois qu'il faut l'attribuer à une certaine nervosité dans leurs mouvements et à la vivacité de leur visage, apathique chez les autres indigènes. Dans le Nord ils portent encore tous des cheveux longs. Dans le Midi, ils doivent se cacher : ils se coupent donc la chevelure ; Tüspüt m'a affirmé que, personnellement, il n'aimait pas beaucoup les cheveux longs, car certains petits *üör* s'y empêtrent et vous occasionnent des maux de tête. J'ai appris ensuite que Tüspüt avait un faible pour les cheveux longs; seulement, chaque année, on lui taillait sa chevelure dans le conseil de la tribu et, dans la *cerkiew*, il était condamné à un châtiment et à une pénitence d'église. Le pauvre chamane en revenait maigre et exténué, non pas tant par le jeûne que

par l'idée d'avoir offensé *ses* dieux, protecteurs et alliés. « Je ne puis pourtant pas les abandonner, me disait-il en confidence, nous ne faisons de mal à personne » (*Ulus* de Nam, 1886). Un vieux Yakoute aveugle m'a raconté qu'il avait été jadis chamane : seulement, il avait reconnu que c'était « un péché » et il avait cessé. Bien qu'un autre chamane très puissant ait fait disparaître le « signe » (*ämägät*) qu'il portait, les esprits l'ont cependant privé du jour (*Ulus* de Nam, 1887).

Dans l'*ulus* de Baïangataï, à Utüchtüj, demeurait de mon temps un jeune chamane, Pierre, homme aisé qui tenait peu aux revenus qu'on peut tirer des sortilèges, et à plusieurs reprises il avait cessé de « chamaniser ». Cependant, chaque fois qu'il se produisait quelque chose d'extraordinaire, il ne pouvait plus y tenir et rompait ses engagements. Peu lui importait ce qu'on pouvait dire de lui : il n'était pas ambitieux. Pourtant sa renommée s'était répandue au loin; on disait que quand il « opérait ses enchantements, les yeux lui sortaient du crâne » (Aldan, 1885). Tüspüt est pauvre et, naturellement, il tient beaucoup au « casuel » du chamane et à la gloire de chamane. Il est même une fois tombé dans une violente colère car un riche voisin avait appelé un autre chamane que lui. Il soutenait que son confrère « ne savait rien, qu'il ne cherchait pas les causes de la maladie où il le fallait; que lui Tüspüt, savait où en résidait l'origine, mais que maintenant il ne le dirait pas, même si on venait le chercher ». En fin de compte, on finit par l'appeler et, paraît-il, le malade fut guéri.

Les honoraires pour les sortilèges sont très variés; on ne les paie qu'en cas de succès. Alors, ils s'élèvent quelquefois jusqu'à 25 roubles, selon la richesse et la générosité de la personne guérie. Souvent, le chamane doit se contenter d'un rouble et d'une « réception ». Dans certaines localités, le chamane prend une partie des chairs de l'animal offert en sacrifice. Mais tous ne le font pas de peur de se voir accusés de faire tuer beaucoup de bêtes par simple cupidité. Le chamane ne pose jamais ses conditions : il prend ce qu'on lui

donne, ce qu'on peut donner; très souvent, il ne prend rien. En général, les chamanes ne sont pas riches, car ils ne montrent pas dans la vie journalière l'intelligence qu'ils déploient dans le monde des esprits; bien plus, ils font souvent l'effet d'individus bornés, mal équilibrés, enfantins (*Ulus* de Kolym, 1883).

Le don de chamaniser n'est pas héréditaire. Cependant, l'idée d'une certaine parenté spirituelle entre les chamanes d'une même localité, se remarque bien dans cette croyance : chaque fois que, dans une famille, un chamane a paru, son *ämägät* (signe, esprit protecteur) ne disparaît pas après sa mort; il tend toujours à s'incarner en un homme de la même famille (*aga-usa*) (*Ulus* de Nam, 1889).

Souvent, l'*ämägät* attend longtemps avant de faire son choix; il sommeille à l'écart ou tourmente les hommes, comme un mauvais esprit.

L'esprit protecteur (*ämägät*) est l'attribut indispensable du chamane. Le moindre d'entre eux a son *ämägät* et un *ié-kyla*, (animal-mère) signe venu du ciel, image d'un animal protecteur, qui dévore les esprits. Ce signe correspond tout à fait aux emblèmes familiaux. Ce fait qu'il représente un animal « originaire » (*ié*) nous fait supposer qu'il a pris naissance à l'époque où se développait chez les Yakoutes l'organisation matriarcale de la tribu (*ié-ousa*). Le chamane cache soigneusement ses *ié-kyla* ainsi que les lieux de sa retraite. « Personne ne retrouvera mon *ié-kyla*. Il est loin d'ici, caché dans les rochers d'Edjigan ! » me disait avec orgueil Tüspüt. Une fois par an seulement, quand les neiges ont fondu, quand la terre a noirci, les (*ié-kyla*) des chamanes apparaissent à la surface du sol. Les âmes des chamanes, leur *kout*, sous la forme de leurs signes (*ié-kyla*), errent alors dans le monde. Leur vue n'est accessible qu'à un œil initié à ces mystères; ils sont invisibles pour le commun des hommes. Ces incarnations des chamanes, quand elles sont puissantes et hardies, volent en hurlant et en faisant grand bruit; quand elles sont faibles, elles se glissent furtivement, discrètement. Quand

elles attaquent, elles se font remarquer par leur acharnement; de leur nombre sont les esprits les plus puissants. Les chamanes inexpérimentés ou trop batailleurs se laissent entraîner à des combats qui se terminent en général, pour les hommes-chamanes, par des maladies, surtout si leur *ié-kyla* a été vaincu. Quelquefois, deux champions de première force se prennent aux cheveux, et, après s'être empoignés à bras-le-corps, ne peuvent triompher l'un de l'autre : ils restent alors enlacés pendant des mois et des années. Pendant ce temps-là, les hommes-chamanes doivent s'aliter, incapables de tout mouvement et ils restent dans cet état jusqu'à ce que la mort d'un des adversaires délivre l'autre (*Ulus* de Nam, 1889).

Les chamanes les plus faibles et les plus timides sont ceux qui ont un *ié-kyla* de chien. Les plus puissants sont ceux dont l'incarnation est un gigantesque taureau, un poulain, un aigle, un élan ou enfin un ours brun. Les plus malheureux sont ceux qui ont comme emblèmes originaires des loups, des ours ou des chiens. Ces bêtes insatiables les harassent sans trêve, les obligent à tomber continuellement en délire pour gagner de la nourriture pour eux. Le pire de tous est le chien « qui ne cesse de ronger le cœur de *son* homme » (*Ulus* de Nam, 1889). Le corbeau n'est pas non plus une bonne incarnation. L'aigle et le taureau portent le surnom d'« esprits-potentats » (*abasy kiaktah*) (*Ulus* de Nam, 1888).

Les chamanes sont informés de la naissance d'un nouveau chamane par l'apparition d'un *ié-kyla* jusque-là inconnu. *Ulus* de Nam, 1889).

L'*ämägät*, l'esprit protecteur, est un être complètement différent : en général, c'est l'âme d'un chamane défunt et, dans de rares exceptions, c'est quelque habitant subalterne du ciel.

Le corps humain n'est pas en état de résister à la puissance des dieux d'en haut. L'esprit protecteur, l'*ämägät*, ne s'éloigne jamais de son élu et répond toujours à son appel. Dans les moments difficiles, en cas de danger ou quand il est dans l'affliction, il prodigue au chamane ses conseils et le dé-

fend. « Chacun a un esprit protecteur, *ié-hsit* (l'esprit qui fait la mère[1]), mais celui du chamane est d'un genre à part » (Kangalas occid., 1891). « Le chamane ne voit et n'entend que par son *ämägät*, m'enseignait Tüspüt; je vois et j'entends à une distance de trois *nosleg*, mais il y en a qui voient et qui entendent beaucoup plus loin » (*Ulus* de Nam, 1889).

La possession de l'*ié-kyla* et de l'*ämägät* est tout à fait indépendante de la volonté humaine. Quand l'homme est apte à les recevoir, ils s'emparent de lui par l'effet du hasard et de la destinée. Voici le récit que m'a fait Tüspüt sur l'arrivée de son *ämägät* : « Un jour que j'errais dans les montagnes, là-bas vers le nord, je m'arrêtai auprès d'un monceau de bois (*saïba*) pour cuire mon repas. J'y mis le feu ; or, sous ce bûcher était enterré un chamane toungouze. Son esprit s'est emparé de moi. » Voilà pourquoi, pendant qu'il opère ses sortilèges, Tüspüt prononce des phrases toungouzes, fait des gestes toungouzes. Pendant les cérémonies, d'autres esprits viennent, il est vrai : l'esprit russe qui demande de l'eau-de-vie, du pain d'épices, des jeunes filles (*noutcha-tan-garalah*) et qui l'oblige de prononcer des paroles en russe ; il y a aussi deux esprits toungouzes (*tongous tan-garalah*) qui demandent des organes sexuels aux femmes et aux hommes présents. S'ils demandent si on en a, il faut bien se garder de répondre affirmativement, car ils les raviraient. L'esprit mâle enlève ceux des jeunes filles, l'esprit femelle ceux des hommes. Les femmes dépérissent, tombent malades ; les hommes deviennent sexuellement impuissants.

Le Toungouze mâle est aveugle; il tâte sans cesse de ses mains la terre, ainsi que les objets environnants. Cependant tous ces esprits sont simplement des âmes de chamanes (*käläny*) (passagères) qui visitent chaque chamane, attirées par le bruit. Il ne faut pas les confondre avec l'*ämägät*. Ce n'est que par un effet du hasard que l'*ämägät* de Tüspüt est également toungouze.

1) Vestige du matriarchat. *Ié* : mère. La finale : *chsit*, *schyt*, *tchout* exprime l'activité du sujet : *balyk*, poisson ; *balyksyt*, pêcheur, etc., etc.

Les grands chamanes, en mourant, emmènent quelquefois avec eux leur *ämägät* dans le ciel, et alors ils deviennent de puissants esprits célestes. Mais si l'*ämägät* ne suit pas le chamane au ciel, il doit se manifester tôt ou tard (*Ulus* de Nam, 1889). Suivant la puissance de leurs *ämägät*, les chamanes se classent comme il suit :

a) Les « derniers » (*kennikî oün*). Ce ne sont pas, à vrai dire, des chamanes : ce sont les hommes nerveux, hystériques, maniaques, à demi-fous, capables de voir ce que ne voient pas les autres, de prophétiser, d'expliquer les songes, de soigner les maladies légères, de chasser les petits *üör* et les esprits communs, comme par exemple le *kaïarin* du veau, esprit qui se plaît à étouffer sournoisement les veaux; mais, en présence d'un puissant chamane, ils se réfugient en sifflant dans la paille, d'où on les expulse sans cérémonie. Tous les hommes qui ont eu une aventure extraordinaire possèdent ce pouvoir pendant quelque temps. Ainsi, un chasseur qui vient de tuer un ours, peut chasser l'esprit qui cause les maux des yeux. Il faut pour cela qu'il prenne le malade à l'écart et lui crie tout à coup à l'œil le « *ouh* ! » des chasseurs. Certains objets ont également cette vertu ; on peut aussi chasser les *üör*, les mauvais esprits, en faisant un bruit perçant avec des ustensiles métalliques.

Quand un mauvais rêve vous revient, il est bon de placer près de soi une arme quelconque, une pointe de fer, un bâton même, dont la vue effraie les agresseurs. Mais, pour combattre les esprits, il faut avant tout, avoir « un cœur vaillant » (*Ulus* de Kolym, 1883). Les chamanes « derniers » ont un cœur faible : ils n'ont pas *d'ämägät* ; ils ne peuvent célébrer les cérémonies plus importantes, avec extinction de feu, jeu sur le tambourin, sacrifices sanglants.

b) Les chamanes « communs » (*orto oüna*) : ce sont les devins, sorciers habituels, qui ont, à différents degrés, le pouvoir de guérir, suivant la puissance de leur *ämägät*.

c) Les « grands » chamanes, auxquels Oulou-Toïon lui-même a envoyé un esprit protecteur (*oulahanroun amä-*

gätah Oulou-tüïer Oulou-Toïon ougorülah oüna). Ce sont de puissants sorciers; même le Chef Seigneur des Puissants prête une oreille bienveillante à leur voix. On m'a dit qu'il ne pouvait y avoir à la fois sur la terre yakoute que *quatre* chamanes de cette force, correspondant aux quatre *ulus* primitifs des Yakoutes : un dans les *ulus* de Wilouy (?), un autre dans l'*ulus* de Nam; un troisième dans celui de Batourous et enfin le dernier dans l'*ulus* de Barogogne [1]. Dans chacun de ces *ulus*, résident des familles marquées d'un sceau particulier et dans le sein desquelles un grand chamane apparaît de temps à autre (*Ulus* de Nam, 1887). Dans l'*ulus* de Nam, la famille Artchynga passait pour telle : c'était d'elle que descendait Mytchyll, qui venait de mourir.

Vers la fin de sa vie, après qu'il eut perdu sa femme, le vieux sorcier vivait dans un isolement complet abandonné de tous. Il avait pour tout compagnon un chien, vieux et décrépit comme lui. « Ils ne faisaient rien tous les deux; ils vivaient simplement, mais ils étaient cependant à leur aise, car les esprits fournissaient à Mytchyll tout ce qu'il leur demandait » (*Ulus* de Nam, 1886). Tüspüt se vantait « d'avoir toujours du tabac » ; ses voisins se racontaient tout bas que son tabac n'avait pas de racines, que le vent le lui apportait » (*Ulus* de Nam, 1889). On disait que Mytchyll était beau dans sa jeunesse, mais, avec l'âge, il était devenu effrayant comme un spectre. Dans l'*ulus* de Nam, on conte des merveilles sur sa puissance. Bien que vieux, pendant ses incantations, il surpassait les plus jeunes par la hauteur de ses sauts, par l'énergie de ses gestes. Quand il criait et tambourinait, les parois de la *yourte* en tremblaient. Alors il se transfigurait.

1) Les Yakoutes des autres *ulus* contestaient ces indications. Mais dans toutes les variantes, Nam, Borogogne, Batourous figuraient toujours. Peut-être que les tribus, émigrées dans la vallée de Wilouy, ont emmené avec elles l'*ämägät* du grand chamane de l'*ulus* de Kangalas, chamane qui est considéré comme un des plus anciens. Dans une curieuse liste de 24 chamanes yakoutes que Pierre le Grand avait fait venir à Saint-Pétersbourg pour y montrer « l'oie sacrée », on trouve les chamanes des *ulus* de Nam, Borogin, Batourous, Menge, Kangalas (*Documents pour l'histoire de la Sibérie au* XVIIIe *siècle*, t. II, p. 442).

D'ordinaire sombre et silencieux, il s'animait, pétillait d'esprit et de verve. Tous le craignaient, car il lui suffisait de regarder un bœuf, une maison, un homme, pour qu'un incendie détruise la maison, pour que l'animal crève, que l'homme tombe malade. Partout où il se montrait, on l'honorait comme le plus puissant des seigneurs. Mytchyll faisait facilement tous les tours des chamanes : il se perçait du couteau, avalait des bâtons, dévorait des charbons ardents. — Un bon chamane peut se brûler en trois endroits : au sommet de la tête, au foie, à l'estomac. Il peut s'enfoncer un couteau des deux mains, et si profondément qu'il se transperce quelquefois de part en part (*Ulus* de Nam, 1888). Dès qu'un chamane se perce, son « soleil » (pièce de ferblanterie qu'il porte derrière lui sur son kaftan de chamane) disparaît, et il le crache avec le couteau (*Ulus* de Nam, 1887).

« Il y a même eu des chamanes qui pouvaient se trancher la tête, la mettre sur une table et danser toujours[1] » (Aldan, 1885). Djerahyn, chamane de Nam, pouvait faire de ces tours-là. Une fois, en présence de tous, d'un coup de pied, il renvoya contre le mur de l'izba un « devin » (*abtah*)[2] qui lui était ennemi « et le maintint dans cette position jusqu'à ce que ce

1) Gmelin raconte qu'il a vu une chamanesse de 20 ans qui soutenait qu'elle pourrait se transpercer : après une courte hésitation et après avoir répété ses incantations en la présence de Gmelin lui-même et de l'historien P. Müller, elle s'enfonça un couteau dans le ventre, coupa un morceau de graisse qui était sorti de la blessure, le fit cuire et le mangea. Les Yakoutes présents manifestèrent une grande frayeur, mais elle resta calme, comme si rien n'était. Ensuite, elle appliqua sur sa plaie un emplâtre de goudron de sapin : au bout de six jours, la blessure était cicatrisée. Les deux savants finirent par lui faire avouer qu'elle s'était blessée pour les tromper et lui firent promettre d'abandonner à jamais les sortilèges (*Reise*, livre II, p. 493-497).

2) Les *ubtah* sont à vrai dire les hommes *visités*; ils sont en relation avec les esprits, mais ne peuvent leur commander; ils ne peuvent pas soigner, mais ils peuvent toujours nuire en indiquant des victimes aux esprits et en leur facilitant le moyen de commettre leurs dégâts. Ce sont des individus méchants, mal disposés pour les hommes. Chamane en yakoute se dit *oün*; chamanesse, *oudagane*, noms d'origine touranienne. Chez les Mongols, le chamane s'appelle *kam*. Oün dérive de la racine *ai*, esprit créateur. L'Arabe Djouweïni dit que les *kams* ce sont des hommes dont s'est emparé *Aïna*. (Radloff, *Ob Ujgurach*, p. 60.)

dernier s'humiliât et demandât grâce » (*Ulus* de Nam, 1888). Certains chamanes sont si puissants qu'ils peuvent chamaniser dans plusieurs yourtes à la fois (*Ulus* de Nam, 1889). J'ai remarqué que les Yakoutes s'intéressent assez aux tours des chamanes : cependant, ils exigent quelque chose de plus d'un véritable chamane. Dans l'*ulus* de Kolym, j'ai vu un très habile jongleur qui avalait des pièces de monnaies et les faisait réapparaître dans sa main; pourtant, les Yakoutes avaient beaucoup plus de considération pour une vieille chamanesse qui ne savait pas faire de ces tours. Lui-même, à l'arrivée de la vieille, lui céda le pas et l'aida dans les cérémonies comme simple domestique (*koutourouksout*).

D'après l'opinion des indigènes, un véritable chamane doit posséder les vertus « qui forment le trésor du cœur humain » : il doit être sérieux, avoir du tact, savoir convaincre son entourage ; surtout il ne doit pas se montrer présomptueux, fier, emporté. On doit sentir en lui une force intérieure qui ne choque pas, mais qui a conscience de sa puissance. Un tel chamane est honoré du respect, de la confiance et de l'obéissance de tous. « Un tel ne mentira pas », dit-on; « ou bien il vous portera réellement secours, ou bien il vous refusera son assistance ». Plus le pays dont viennent les chamanes est situé loin au Nord, plus ils sont puissants, d'après les Yakoutes : les chamanesses sont toujours plus fortes que les chamanes (*Ulus* de Kolym, 1883). En général, dans les sortilèges, c'est le facteur féminin qui l'emporte. Dans l'*ulus* de Kolym, à défaut de kaftan de sorcier, les chamanes endossent des vêtements de femme. Les chamanes portent leurs cheveux longs et souvent ils en font des tresses. Tout grand chamane peut enfanter à l'instar d'une femme. Mytchyll a plusieurs fois accouché et entre autres, il a donné naissance à un *brochet*. Un autre chamane de Nam a enfanté un *corbeau* : les couches ont été très pénibles; il a même failli en mourir. Certains accouchent de petits chiens, de cannetons, de vanneaux etc. (*Ulus* de Nam, 1888). Tous leurs sortilèges ont une allure licencieuse. Leurs chansons fourmillent d'allusions, de tour

nures de phrases se rapportant aux questions sexuelles ; leurs danses dégénèrent souvent en gestes et en poses obscènes.

Les forgerons et les chamanes sont unis entre eux par des liens amicaux très étroits. Un proverbe yakoute dit : « Forgeron et chamane sont du même nid » (*Ulus* de Kolym, 1882). « La femme d'un chamane est respectable, la femme d'un forgeron est vénérable »[1] (*Ulus* de Nam, 1889). Les forgerons peuvent soigner, donner des conseils, prédire l'avenir même, mais leurs connaissances ne contiennent pas d'élément surnaturel ; ce sont tout simplement des gens intelligents, qui en savent plus que les autres et qui « ont des doigts » (*Ulus* de Wierchoïansk, 1880). La profession des forgerons, surtout dans les contrées du Nord, se transmet de père en fils ; à la neuvième génération, le forgeron acquiert des vertus de sorcier, les vertus s'affermissent et s'étendent avec le nombre des ancêtres[2]. En général, les esprits craignent le cliquetis du métal, le vent des soufflets. Dans l'*ulus* de Kolym, un chamane refusa d'opérer, tant que je n'eus pas enlevé de la chambre une boîte avec des instruments ; et ensuite, il expliqua son insuccès par ce fait « que les esprits avaient eu peur de moi forgeron ». Ce n'est qu'à la neuvième génération qu'un forgeron se hasarde à façonner les ornements métalliques des vêtements du chamane, surtout s'il s'agit de la plaque de bronze avec l'image de l'*ämägät* du chamane que celui-ci suspend à sa poitrine et dont l'importance est capitale. « Si le forgeron n'a pas assez d'ancêtres forgerons, si le bruit de son marteau et l'éclat de son feu ne suffisent pas à le protéger de toutes parts, des oiseaux aux becs recourbés et aux griffes puissantes viendront lui déchirer le cœur » (*Ulus* de Nam, 1889). Ces forgerons, descendants d'antiques familles de forgerons, respectables artisans, possèdent des instruments qui ont des âmes et sont capables de rendre spontanément certains sons (*Ulus* de Nam, 1888).

1) *Oün oïogo-djöhtöh, ous oïogo-darhane.*

2) Dans les légendes, on parle souvent de la vénérable (*darhane*) race des forgerons. *Darhane, tarhane*, veut dire forgeron, chez les Mongols.

Un beau costume de chamane doit posséder de 30 à 40 livres d'ornements métalliques. Un costume complet orné d'argent vaut de 12 à 15 roubles; on en peut avoir pour 5 et même 3 roubles, mais ils ne sont plus complets.

Le costume d'un chamane se compose d'un kaftan de cuir, rappelant le frac : court par devant, long par derrière. Il est orné tout à l'entour d'une frange en cuir; sur le dos et sur la poitrine sont accrochées des plaques de formes étranges dont quelques-unes ont une signification symbolique. Derrière, au milieu, sont suspendus des ronds en fer blanc, de la dimension d'une soucoupe et qui représentent « le soleil » (*küngué*). Un d'entre eux est percé : on l'appelle « l'orifice du soleil » (*oïbon-küngätä*). Derrière pend également à une longue courroie un poisson (*balyk*) que le chamane laisse traîner sur le sol pendant qu'il fait ses sortilèges. Ce poisson sert d'appât pour les *üör* de moindre importance. Sur le dos, dès la hauteur du cou sont alignés des grelots, les uns en forme de boules vides (*hoto*), d'autres formés par des lames de ferblanterie diversement tordues (*koudeï kyhane*); enfin d'autres ayant la forme de langues aplaties (*tchy llyrgtkyhan*). Sur les épaules sont cousues des épaulettes en fer blanc (*bürgüne*), et le long des bras sont disposées des barres représentant les os des bras (*tabytala*). Sur les côtés de la poitrine sont cousues de petites feuilles représentant les côtes (*oïogos timir*); un peu plus haut sont disposées de grandes plaques rondes figurant les seins de la femme, le foie, le cœùr et les autres organes internes. Souvent on y coud également des figurations d'animaux et d'oiseaux sacrés. On y suspend également un petit *ämägät* métallique, en forme de petite pirogue avec une image d'homme. A l'extrémité des franges (*bytyrys*), se trouvent de petites boules métalliques (*tchorane*). Au moindre mouvement, le kaftan est en branle; pendant la danse impétueuse du chamane, il gronde comme une tempête, comme nn escadron de cavaliers au galop. Dans le Nord, on affuble un simple *sangyaha* de femme de certains emblèmes importants, comme le soleil, des poissons et toujours des

seins de femme; le chamane met encore une couronne de fer avec des cornes ou bien une toque antique couvrant les oreilles (*malakaï*). Dans le Sud, le chamane opère la tête nue. On croit partout que tout ornement du kaftan du chamane est doué d'une « âme » spéciale (*itch-tchi*) et que jamais il n'est susceptible de se rouiller . Le chamane, endosse toujours le kaftan magique sur le corps nu. C'est un « page », surnommé « à queue » (*koutourouksout*) qui le lui présente. Tantôt c'est un compagnon ou un élève du chamane, et tantôt quelqu'un des spectateurs initié aux secrets des chamanes. Le page assiste le chamane pendant les enchantemenis et s'écrie aux moments opportuns : « *siöb*! » (la paix! c'est bien!) « *kîrdjik* » (c'est vrai) « *tchoo*! *oo*! *oh*! Enfin, c'est lui qui sèche le tambourin et même qui en joue, quand il faut que le chamane ait les mains libres.

Le tambourin rappelle la forme d'un œuf aplati; il est ouvert d'un côté, 2 pieds et demi de longueur, 2 pieds de largeur, de 4 à 5 pouces de profondeur. La caisse doit être faite du *kil*, la meilleure partie du bois de mélèse, et doit être séchée sur le tronc même. Autant que possible, on doit le confectionner du bois d'un arbre que la foudre a frappé. A l'intérieur de la caisse, sur la bordure, sont fixés de 9 à 21 gros boutons[1]. La poignée est en forme de croix; elle est maintenue par quatre courroies qui lui donnent du jeu et facilitent le maniement du tambourin. A l'intérieur du tambourin, on suspend souvent des grelots. Sur la peau sont dessinés la plupart du temps des signes mystérieux en rouge et en noir figurant des hommes et des animaux. Le chamane empoigne de la main gauche le « batteur » (*byly-jah*), baguette de bois recourbée, recouverte de la peau des jambes d'une jument ou d'un renne : on y a également suspendu neuf grelots métalliques. Le chamane est enfin habillé : il prend son tambourin à la main et il s'accroupit sur une peau blanche, au milieu de la yourte. On ferme hermétiquement les portes, on éteint le feu

1) La peau doit être celle d'un teaureau de trois ans.

du foyer ; les spectateurs s'installent le long des murs : les opérations magiques vont commencer.

Les petits sortilèges se font sans jeu de tambourin, sans le costume de chamane. Le chamane s'assied sur un petit tabouret devant le feu que l'on recouvre de cendres ; il tient à la main une *nahaïka* ou bien une branche autour de laquelle on a noué des poils blancs de cheval. Il faut que le nombre de ces écheveaux soit toujours impair : 3, 5, 7, 9. Le sorcier ne danse pas : il chante et fait des grimaces effroyables. Les Yakoutes ont recours aux chamanes dans beaucoup de circonstances de la vie journalière : ceux-ci sont leurs seuls consolateurs, leurs seuls conseillers, leur seul espoir dans les épreuves douloureuses de la vie. Perdu au milieu de ses déserts sauvages, le Yakoute tourne vers lui des yeux pleins de tristesse. On invoque le chamane pour qu'il dise l'avenir, pour qu'il donne sa bénédiction, pour qu'il attire la prospérité, pour qu'il retrouve ce que l'on a perdu. A toute noce d'importance, à tout *ysyhah*, il faut qu'un chamane soit présent : mais on l'appelle surtout auprès des malades. Avec l'introduction du christianisme, le rôle du chamane s'est restreint aux questions purement médicales. Les chamanes soignent toutes les maladies « yakoutes », c'est-à-dire celles qu'accompagnent les gémissements, les pleurs, le délire, les convulsions, les maladies de femmes, les fièvres des couches, les affections des organes internes, toutes les plaies, les kystes, la fluxion de poitrine, la fièvre typhoïde, les angines, les rhumatismes (surtout ceux qui sont à un état aigu). Dès qu'un malade prononce des paroles incohérentes et que son corps se pelotonne, se tord ou frissonne, trahissant ainsi une lutte intérieure, le chamane est alors sûr de son fait, et il se met aussitôt à l'œuvre. Les chamanes n'aiment pas les maladies « tranquilles ». Ils se refusent à soigner la phtisie, la dyssenterie, la scarlatine, la rougeole, la siphylis, les scrofules et la « lèpre des Yakoutes » (*trond*).

Ils ont particulièrement peur de la petite vérole ; ils ne

veulent même pas opérer dans les maisons où cette maladie vient de pénétrer (*Ulus* de Nam, 1888). D'après eux, la rougeole et la petite vérole sont deux sœurs russes, affublées de vêtements de percale et de drap ; ce sont des étrangères avec lesquelles il n'y a rien à faire. Cependant, quand viennent « les jours d'épreuves », quand tout le monde est menacé, les chamanes s'attaquent même à la petite vérole. Un chamane vaincu par un esprit meurt aussitôt. En 1883, dans l'*ulus* de Kolym, une terrible épidémie de petite vérole avait éclaté et décimait toute la population ; un des meilleurs chamanes du pays « chamanisa pendant deux jours, mais cessa le troisième jour ». « En même temps, un chamane de Tchoukot ne cessa de faire des enchantements pendant quelques jours de suite, jouant, chantant, dansant sans interruption, sans prendre de boisson ni d'aliments jusqu'au moment où il tomba et expira. »

Toutes les maladies viennent des esprits et les modes de les soigner sont tous identiques : donner une rançon ou chasser l'esprit. Mais dans ce cas-là, il faut apaiser les esprits auxquels est soumis l'agresseur pour éviter les vengeances, les intrigues, les complications qui pourraient en résulter. Il faut également acquérir les faveurs de l'esprit protecteur du chamane par un cadeau ou par une bonne parole. Le problème le plus difficile à résoudre est de découvrir les causes de la maladie, de connaître l'esprit qui tourmente le patient, de déterminer son origine, sa situation hiérarchique, sa puissance. La cérémonie comprend donc toujours deux parties : d'abord on appelle du ciel les esprits protecteurs, on invoque leur aide pour connaître les causes du malheur, et ensuite vient la lutte contre l'esprit ennemi ou contre l'*üör*. Les esprits s'entendent souvent entre eux et cachent leurs compagnons. D'ailleurs les puissants esprits s'inquiètent peu des prières des faibles humains ; souvent, il faut les implorer, les ennuyer longtemps avant qu'ils permettent de chasser leur esprit subalterne.

La lutte que le chamane entreprend n'est pas aisée. Il

faut que le chamane aille jusqu'au ciel : or, la route en est longue et dangereuse. La source même du chamanisme est le désir de porter secours à ses compatriotes. Le chamane, prêtre de ce culte, doit donc être le défenseur des opprimés, l'allié des malheureux. Les esprits ne lui pardonnent jamais son courage, n'oublient jamais les obstacles qu'il leur oppose et lui en veulent pour les âmes humaines qu'il leur enlève. Tant que les chamanes sont jeunes et puissants, les esprits les craignent, cèdent devant eux malgré la haine qu'ils leur portent; mais dès que l'âge affaiblit les sorciers, les esprits se vengent de l'abaissement dans lequel ils les ont tenus. Ils les tourmentent, les agacent, les empêchent de dormir, volent incessamment autour d'eux en criant, en les raillant, en les mordant, en les piquant. Personne ne les entend, à l'exception du chamane qui souffre en silence, en général délaissé lâchement de tous (*Ulus* de Nam, 1889). « Nous sommes tous destinés à tomber au pouvoir des esprits, m'expliquait tristement Tüspüt, les esprits nous détestent, car nous défendons les hommes. Mais nous serons précédés par ceux qui font du mal aux hommes : *toïons*, princes, chefs, prêtres, tous ceux qui gouvernent, qui jugent, qui rendent des décrets, tous ceux-là nous précéderont. Car on ne peut pas régner sur les hommes sans faire verser des larmes humaines », ajouta-t-il d'un ton convaincu (*Ulus* de Nam, 1889).

Quand un chamane s'engage dans une lutte sérieuse, il ne sait jamais quelle en sera l'issue. Il doit toujours être prêt à mourir. Dans le peuple circulent de nombreuses légendes sur des chamanes enlevés vivants par les esprits, ou bien tués pendant qu'ils travaillaient à leurs sortilèges, ou encore morts subitement, n'ayant pu supporter les mystères qu'ils avaient aperçus ni le regard des dieux qu'ils avaient contemplés. Le chamane de vocation, le chamane qui consent à cette lutte par compassion pour ses semblables, le chamane qui croit aux puissances mystérieuses et qui va volontairement à une mort toujours possible, un tel cha-

mane exerce une influence très profonde sur ses auditeurs. Quiconque a vu une ou deux fois les « mystères » des véritables chamanes, celui-là peut comprendre la classification qu'on fait des chamanes en : « grands », « ordinaires » et « trompeurs ».

Certains d'entre eux, et ce sont de vrais maîtres, mettent tant d'art dans les effets d'ombre et de lumière, savent si habilement faire alterner le silence le plus profond avec les bruits les plus étranges, dans leurs voix vibrent des tons si émouvants, si implorants, si menaçants, si harmonieux ou si effrayants, le roulement de leur tambourin correspond si bien à la tension d'esprit du moment, leurs hymnes, leurs chants, leurs récits sont pleins de mots si expressifs, de tournures si inattendues, de comparaisons si audacieuses que même un Européen ne pourra s'empêcher de subir le charme et la fascination de cette sauvage éloquence d'une âme libre et indomptée.

Les cérémonies chamaniques varient fort peu. Je vais faire une esquisse de ce qu'on pourrait appeler le squelette du rite chamanique. Appelé auprès d'un malade, le chamane arrive en général vers le soir et occupe aussitôt la première place dans le coin du *billerik*. Étendu sur sa fourrure blanche, il cause avec les gens qui l'entourent et attend le moment opportun pour ses opérations magiques. Enfin, voilà le soleil qui se couche, l'ombre du crépuscule s'épaissit, on fait dans la yourte les préparatifs nécessaires. On apporte du bois pour le feu, on balaie la salle, on prépare un dîner plus réconfortant et plus délicat. Peu à peu arrivent les voisins qui s'installent sur les bancs, le long des murs, les hommes à droite, les femmes à gauche. On parle à voix basse; on s'avance avec précaution. Quelquefois, le maître de la maison confectionne deux nœuds coulants avec de solides courroies : le chamane se les attache aux épaules et les autres personnes en tiennent les extrémités pour le retenir dans le cas où les esprits tenteraient de l'enlever. Enfin, il a pris gravement sa place : il s'accroupit sur un banc,

dans un coin où on a momentanément transporté une table. Il dénoue lentement ses tresses, murmurant quelque chose entre les dents, donnant des instructions à son assistant; un tremblement nerveux s'empare de son corps; il bâille, a des hoquets spasmodiques. Ses yeux regardent fixement un point; en général, il contemple ainsi le feu du foyer qui se meurt lentement. La flamme, de plus en plus faible, éclaire de moins en moins les ténèbres; rien ne bouge dans la salle : on va bientôt en barricader la porte qui ne s'ouvrira pas de sitôt. Le chamane enlève lentement sa chemise et endosse le kaftan magique. On lui tend une petite pipe : il fume en avalant la fumée. Ses hoquets et son tremblement nerveux s'accroissent; son visage pâlit, se couvre de sueur, sa tête retombe sur sa poitrine, ses yeux se ferment à demi.

Cependant, on a étalé au milieu de la yourte sa peau de jument blanche : il se fait donner de l'eau froide qu'il avale lentement, à grandes gorgées. Puis, d'un air somnolent, il prend son tambourin, s'avance jusqu'au milieu de la salle et fait des génuflexions aux quatre points cardinaux; en même temps, il crache de l'eau à droite et à gauche. Le silence le plus profond règne dans la yourte : le page jette quelques poignées de crin de cheval dans le feu qu'il recouvre ensuite complètement de cendres. La salle est plongée dans une obscurité profonde, à peine atténuée par quelques braises mourantes du foyer : dans l'ombre, on entrevoit vaguement le corps recourbé du chamane qui tient à la main son tambourin grand comme un bouclier. Il se tient sur la peau de jument, le visage tourné vers le Sud; la fourrure sur laquelle il est étendu doit être disposée dans le même sens. Enfin, l'obscurité devient complète. Chacun se tient immobile et retient son souffle. On n'entend plus que les murmures indistincts et les hoquets du chamane. Puis tout bruit cesse : pendant quelque temps règne un silence plein d'angoisse. Tout à coup retentit, on ne sait où, un cri aigu, alternatif, pénétrant comme le grincement de l'acier; et tout retombe dans le silence. Puis, nouveau cri : tantôt en haut, tantôt en bas,

tantôt devant, tantôt derrière le chamane se font entendre des bruits mystérieux, des bâillements nerveux, effrayants, des hoquets d'hystériques ; on croirait entendre le cri plaintif du vanneau, mêlé au croassement d'un faucon qu'interrompt le sifflement de la bécasse : c'est le chamane qui crie ainsi en variant les intonations de sa voix. Nouveau silence : seul, un léger bourdonnement ; on croirait entendre un moustique ; le chamane a commencé sa musique. D'abord léger, imperceptible, le roulement du tambourin devient plus puissant, plus menaçant, puis il s'arrête : mais on l'entend bientôt mugir comme la voix de la tempête qui s'approche. La tempête éclate furieuse, sillonnée comme par des zigzags des sons les plus sauvages ; on entend le croassement des aigles auquel se mêlent les plaintes des vanneaux, les cris perçants des bécasses et le refrain des coucous. Tout comme si les êtres, vivant dans le voisinage du ciel, étaient tous accourus et, ayant entouré le magicien de leurs innombrables essaims, voulaient par leurs cris funèbres annoncer sa venue aux habitants du ciel. La musique s'élève toujours et atteint son paroxysme : les coups de tambourin sont si rapides qu'ils semblent se fondre en un terrible hurlement continu de l'instrument ; les grelots font rage : ce n'est plus de la musique, c'est un torrent de sons, menaçant d'emporter dans ses tourbillons la pensée et la conscience des auditeurs. Un dernier coup retentit, et le tambourin retombe sur la molle toison blanche. La musique s'interrompt ; aucune vibration n'agite plus l'air. Au bout d'un instant, le bourdonnement de moustique recommence, les sons grossissent, le roulement redevient menaçant, on entend divers cris d'oiseaux. Et ainsi, le même manège se répète à plusieurs reprises, suivant l'inspiration du chamane. Enfin la musique change complètement d'intonation, et alors retentissent les strophes d'un hymne, accompagnées du roulement rythmique du tambourin :

« 1) Le puissant taureau de la terre — le cheval de la steppe !

2) Le puissant taureau a mugi !

3) Le cheval de la steppe a frémi!

4) Je suis au-dessus de vous tous, je suis homme!

5) Je suis l'homme doué de tout!

6) Je suis l'homme créé par le Seigneur de l'Infini!

7) Arrive donc, ô cheval de la steppe, et enseigne!

8) Sors donc, taureau merveilleux de l'univers, et réponds!

9) O Puissant Seigneur, ordonnez!

10) Que quiconque je suivrai m'écoute des oreilles! Que personne ne m'accompagne, si je ne lui dis : Viens!

11) Que personne ne s'approche de moi plus que je ne le permets; que chacun regarde, écoute. Attention!

12) Rappelez-vous! Soyez tous ainsi — tous ensemble — tous tant que vous êtes!

13) Toi, qui es à ma gauche, Dame à la pince, si je choisis une fausse route, avertis-moi, commande-moi!

14) O Dame ma Mère, montre-moi mes erreurs et les routes que j'ai à suivre. Vole devant moi, suivant une large route. Prépare-moi mon chemin!

15) O Esprits du Soleil qui demeurez dans le Midi sur les neuf collines boisées, ô Mères de lumière, vous qui connaissez la jalousie, je vous implore : que vos trois ombres se tiennent bien haut, bien haut!

16) Et toi, à l'Occident, sur ta montagne, ô Seigneur mon Aïeul à la force redoutable, au cou puissant, sois avec moi.

17) Et toi, vénérable sorcier de la flamme, à la barbe grise, je t'implore : acquiesce à toutes mes pensées, à tous mes désirs. Écoute-moi. Exauce tous mes vœux, tous mes vœux! »

La musique s'élève, toujours, atteint son paroxysme, on entend des cris sauvages, des hurlements affreux, des paroles incohérentes. Tout retombe dans le silence. — L'invocation citée est à peu près la même partout; elle est quelquefois plus longue, d'autre fois plus plus courte, car la liste des dieux et des esprits peut se prolonger indéfiniment. Chacun d'eux a ses titres généalogiques et ses attributs personnels qu'il faut citer. Cette partie de la cérémonie peut varier suivant le chamane et les circonstances.

Ensuite le chamane invoque l'aide de son *ämägät* et des esprits qui lui sont favorables ; il converse avec les *käläny*. Les esprits ne répondent pas toujours à cet appel : il leur arrive de traîner en longueur, de tergiverser. D'autres fois, par contre, leur arrivée est si brusque, les visages qu'ils montrent au sorcier sont si menaçants que celui-ci est précipité à terre; s'il tombe sur le dos, c'est mauvais signe; si c'est sur le visage, c'est bon signe. Alors les assistants font retentir un bruit de ferraille au-dessus de lui en répétant : « Le fer solide retentit. — Les nuages capricieux tourbillonnent, de nombreuses nuées se sont élevées » (*Ulus* de Kolym, 1883). Ou bien on bat le briquet en disant : « *Kyn-tchahan! Kyn-tchahan! Kündül-san-dyl!* — L'esprit du feu s'est écoulé (*synilyjdé*) » (*Ulus* de Nam, 1889). Quand l'*ämägät* est venu se poser sur le chamane, on voit ce dernier se lever, faire des bonds sur la peau de jument; ses gestes deviennent de plus en plus rapides et violents: il vient se placer au milieu de la yourte; on ranime le feu, on y jette force bûches résineuses; une vive lumière illumine la yourte qui se remplit de bruits et de vie. Le sorcier ne cesse de danser, de tambouriner, de chanter ; il fait des bonds furieux en se tournant d'abord vers le Sud, puis vers l'Ouest et vers l'Est; ceux qui le maintiennent par les courroies ont fort à faire. Dans les provinces méridionales du pays yakoute, le chamane danse librement, souvent le disciple-assistant joue alors du tambourin. La cadence de la danse rappelle un peu celle du *chopak* petit-russien; sans poses assises seulement. D'ailleurs, ce n'est pas une danse gaie. La tête du chamane, sans cesse inclinée en avant, tremble fébrilement; ses cheveux en désordre se collent à son visage en sueur; sous ses paupières à demi fermées, brille un œil au regard fixe et hagard; certains chamanes bavent et serrent convulsivement les dents. Le chamane en délire hurle d'une voix enrouée et frappe furieusement son tambourin. L'intensité de son délire ne cesse de s'accroître et de décroître alternativement; à certains moments, on croirait qu'il est épuisé, qu'il va tomber,

et, tout à coup, après un court repos, on le voit reprendre ses sauts plus furieux que jamais. Puis nouvel arrêt : il entonne alors d'une voix grave et basse un hymne solennel.

Enfin, il s'est renseigné sur tout ; il s'est entouré de la protection des dieux redoutables, fatigués par sa résistance ; il a surmonté tous les obstacles, il a triomphé de toutes les ruses. — Il entame une danse légère et se met à chantonner des chansons, plaisantes ou terribles, pleines d'ironie ou de malédictions, suivant les êtres dont il imite les voix. — Il s'approche du malade et par un flux ininterrompu de conjurations, de menaces, de promesses alléchantes, il oblige la cause de la maladie à se retirer, ou bien il enlève le mal du lieu infesté, le porte au milieu de la salle et sans interrompre ses imprécations, il le chasse, le crache par la bouche, le pousse à coups de pieds, le chasse de la main en soufflant. En même temps, les assistants apprennent à quel prix les dieux d'en haut ont permis de ravir le butin d'un de leurs subordonnés. Le chamane, s'abritant les yeux de la main, examine bien tous les recoins pour voir si quelque part n'est pas caché quelque hôte importun, quelque esprit de la tribu de ceux qu'on a invoqués ou chassés. S'il remarque quelque chose de suspect, « quelque brouillard », il se remet à danser, à tambouriner, à proférer conjurations et menaces. Et ainsi jusqu'à ce qu'il ait obtenu le résultat voulu. — La cérémonie est terminée ; les actions de grâce ont été prononcées. Tout le monde respire plus librement. Pendant quelque temps, le chamane possédé de l'esprit prophétique, prédit l'avenir, explique les présages obscurs survenus dans la vie journalière, raconte ce qu'il a vu dans le ciel. C'est, en général, un moment très gai de la soirée ; rires et plaisanteries tombent dru comme grêle. Tout le monde s'efforce d'être spirituel ; et les esprits leur répondent consciencieusement. Enfin, les gens de la maison prennent la peau par les pieds et portent le chamane à sa place précédente, au *billerik* (*Ulus* de Kolym, 1883).

Il y a diverses sortes de sacrifices : quelquefois, on transporte la maladie chez un animal que l'on conduit au ciel. La

danse figure toujours un voyage dans les airs en compagnie des esprits; quand on conduit la bête expiatoire, il faut également danser. D'après une légende, il existait naguère des chamanes qui s'envolaient réellement vers le ciel, et les assistants voyaient « un animal voguant dans les nuées, suivi du tambourin chamanique; le chamane lui-même, tout vêtu de fer, fermait le cortège. » « Le tambourin, c'est notre cheval », disent les chamanes. Il y avait même des chamanes si habiles qu'ils menaient au ciel du faux bétail « brumeux » au lieu de véritables bêtes : mais c'était un travail inutile, car « dans le ciel, on ne reçoit pas de telles offrandes » (*Ulus* de Nam, 1888).

Chaque chamane, à tous les endroits difficiles de sa route, à tous les passages dangereux, a ses lieux de repos, les *oloh*. Quand il s'assied, c'est signe qu'il a atteint un de ces *oloh*; quand il se lève, c'est qu'il se remet en route; quand il bondit, c'est qu'il prend son essor; quand il tombe, c'est qu'il est précipité sur la terre. Il y a des *oloh* à tous les « neuf » endroits[1]. Tout chamane, même s'il est loin du lieu d'où il opère, sait où il se trouve, dans quel *oloh* s'est arrêté son compagnon, quelle route il suit.

Les chamanes d'ordre inférieur ne connaissent pas d'*oloh* *Ulus* de Nam, 1888). — Quelquefois, on fait une cérémonie à part pour conduire la bête au ciel : on y procède en général en été, à ciel ouvert. Alors, on aligne avec soin de petits sapins choisis d'avance auxquels on attache des guirlandes de crins de cheval blanc (les chamanes n'en emploient pas d'autres); puis on plante trois poteaux, alignés en ordre, portant à leur sommet des représentations d'oiseaux : sur le premier se trouve le *öksökjou* à deux têtes ; sur le deuxième, le *grana nour* (*kouogos*) ou bien un corbeau; sur le troisième un coucou (*kögö*). Au dernier poteau, on attache la bête offerte en sacrifice. Une corde fixée en haut représente la route vers le ciel « par laquelle vont s'envoler les oiseaux et que suivra la bête » (*Ulus* de Nam, 1889).

1) C'est toujours le nombre symbolique de la tribu.

J'ai souvent découvert des vestiges de cérémonies chamaniques au milieu de fourrés déserts : comme, par exemple, des figurines en bois, de jeunes sapins à moitié écorcés (*tchetchir*), des cordes de crins avec des chiffons et des poignées de cheveux, des plateaux avec neuf petites terrines, en général souillées de sang. A certaines cérémonies, les chamanes emploient des images de vanneaux, de perdrix, de vautours. Naturellement, le sacrifice d'une tête de bétail passe pour le plus agréable aux dieux. Alors, on ne tue l'animal que quand le chamane est possédé de son *ämägät*. Les meilleurs morceaux sont consacrés aux esprits et brûlés. Le reste est mangé par les assistants ou emporté par le chamane; la peau, avec la tête, les cornes et les sabots, se suspend dans un lieu écarté et désert, à un arbre desséché[1]. Tout près, souvent sur le même arbre, on peut découvrir un *kotchaï*, longue flèche de bois, plantée dans le tronc desséché. Elle joue le même rôle que la corde avec les poignées de cheveux de la cérémonie précédente. Elle indique la partie du ciel où doit se rendre la victime. Les Yakoutes appellent cette cérémonie : *kotchaï käräk*. *Käräk* veut dire offrande, en général; l'*ytyk*, c'est une offrande de moindre importance[2]. Dans les forêts, on peut trouver beaucoup de traces de sacrifices, surtout dans les *toumoulah*, forêts désertes où poussent des arbres puissants aux larges branches.

Naguère, le chamane arrachait de sa propre main le cœur de l'animal et l'élevait vers le ciel en offrande aux esprits (Aldan, 1885). Le chamane barbouillait du sang de l'animal son visage, son costume, l'image de son *ämägät* et les petites figurines en bois d'esprits et d'animaux employées aux conjurations magiques.

Gmelin raconte que ces figurines ressemblent à nos poupées : seulement, à la place des yeux, les Yakoutes mettent

1) Voir la description par Gmelin, *Reise*, Band II, p. 508, 509.

2) *Käräk-sourt* : ce sont en Mongolie d'antiques tertres couverts de pierres. En yakoute, cela signifie lieu de sacrifice : *karäk*, sacrifice; *sourt*, lieu de campement, prairie avec maison.

des grains de verre ou des billes de plomb[1]. J'ai vu quelques-unes de ces figurines : ce ne sont souvent que des nœuds d'arbres aux formes bizarres. Parmi les images d'animaux, j'ai vu un renard et un loup qu'on avait envoyés à la recherche de haches perdues; le renard s'est sauvé; quant au loup, il courut devant lui, mais fut trop peu intelligent pour retrouver les objets perdus.

Le *kotchaï* ne s'organise que dans des circonstances extraordinaires : c'est un grand sacrifice.

Le plus souvent on offre des animaux vivants. Ils les appellent *tinnah ytyk* : dans ce cas, on lâche librement l'animal dans les champs. Ils est défendu de tuer une telle bête, si on ne la remplace pas par une autre. Cette coutume devait avoir une grande importance comme moyen de conserver les troupeaux, de développer la tempérance, l'économie, et par suite d'enrichir les tribus pieuses qui l'observaient scrupuleusement. Jadis, on ne voulait même pas traire les bêtes sacrées. Dans l'*ysyah* d'été, le maître de la maison couvrait l'hôte intime d'une toque de fourrure et l'emmenait dans le bois où, en compagnie de la ménagère, on recherchait les animaux consacrés que l'on arrosait de crème ou de *koumyss*. Cet usage a maintenant disparu (*Ulus* de Nam, 1885).

Les esprits ont parfois des exigences bizarres : ils demandent par exemple un vanneau vivant. « La vierge au vanneau » qui nuit aux yeux, s'entête particulièrement à exiger cette offrande. Il faut attraper un vanneau et le lâcher en liberté, au milieu des chansons.

On peut encore citer une étrange cérémonie du rite chamanique. Quand le chamane appelle « le dieu taureau » (*ogous tangaralah*) et si celui-ci fait son apparition, on voit aussitôt le chamane creuser un trou dans le sol avec sa baguette de tambourin : puis, il y verse de l'eau qu'il boit en la mémoire de ce que, « naguère, deux grands chamanes étant aux prises l'un avec l'autre sous la forme de leur *ié-kyla*, et se trouvant dans l'impuissance de se vaincre ou de se déga-

1) *Reise*, Gmelin, Band II, p. 476.

ger, ils furent précipités sous la terre : on envoya alors du ciel un troisième chamane qui les réconcilia et les ramena à la lumière du jour » (*Ulus* de Nam, 1889).

A Aldan, le serviteur d'un chamane m'a dit qu'il y avait trois sortes de sacrifices : 1° *Tüchërgër* : on tue une bête à la maison et on dépose sur la table, pour les esprits, les meilleurs morceaux que l'on a bouillis à leur intention ; parfois, on dresse la table dans le bois ; 2° *Kotchei-käräk* : la cérémonie se fait dans la forêt ; on suspend à un arbre la peau avec la tête et on y plante une flèche pour indiquer la route ; 3° *Oustounya* : le chamane saisit la bête par les cornes, la renverse sur le sol, s'assied dessus, chante, tambourine ; ensuite, il lui coupe les pieds, lui ouvre le poitrail, lui arrache le cœur et l'élève encore tout fumant sur sa main vers le ciel, le déchire de ses dents, le dévore, puis barbouille de sang son visage, ses vêtements, son tambourin. C'est une très antique coutume qu'on pratique rarement [1].

Les chamanes yakoutes aiment beaucoup prédire l'avenir au moyen d'une cuillère ou d'une baguette de tambour ; ils les jettent en l'air et, suivant la façon dont elles tombent, ils augurent en bien ou en mal. Les Yakoutes ont beaucoup de manières d'interroger l'avenir : il est un mode original qui consiste à suspendre une alêne aux doigts du devin au moyen d'une aiguille et d'un fil ; on la maintient au dessus d'un cercle dessiné au charbon sur la table. Au bout d'un certain temps, l'alêne se met à trembler, à décrire des cercles, des ellipses, enfin elle se tourne vers une certaine direction : c'est la réponse à la question. Toute direction a sa signification particulière. Il faut se tenir longtemps im-

1) C'est une règle générale dans certaines localités qui n'est pratiquée qu'aux noces et aux cérémonies chamaniques, dans les provinces méridionales, et qui consiste à ne tuer les bêtes à cornes et les chevaux qu'en leur tranchant l'aorte. On couche l'animal sur le dos au moyen de cordages, on lui ouvre le poitrail et quiconque « a les doigts solides » fouille le thorax et saisit le cœur. J'ai vu des bêtes pleurer sous cette opération. C'est une antique manière de sacrifier les bêtes qui provient de l'époque où il n'y avait pas d'ustensiles pour recueillir le sang.

mobile, accoudé sur la table, et faire à l'alêne force conjurations au nom de l'esprit de l'eau qui, au jour de l'an, s'échappe par une ouverture pratiquée dans la glace.

Le culte du feu fait partie du culte le plus antique des Yakoutes et, d'ailleurs, il est encore observé par tous. Une ménagère qui se respecte ne manquera jamais de jeter quelque chose au feu, au moins une fois par jour : un peu de la nourriture qu'elle fait cuire, un fil, un cheveu, une pièce de cuivre, etc., etc. « L'esprit du feu, vieillard à la barbe grise, est très bavard : il murmure toujours quelque chose ; mais l'enfant et le chamane seuls savent ce qu'il marmotte ». Il est défendu de décrotter ses bottes dans le feu, d'y plonger une arme en fer et surtout d'y cracher. Il y a différents feux : il y a le feu créé par Oulou-Toïon, feu utile qu'on emploie dans la vie journalière (on lui consacre un étalon blanc) ; il y a aussi le feu sacré que l'on fait jaillir au dessus du chamane en défaillance ; il y a en outre le feu terrible, dévastateur envoyé par un vieillard souterrain qu'on peut apaiser par l'offre d'un étalon rouge comme le sang, au museau blanc et avec une raie noire sur le dos. On ne sait jamais quelle sorte de feu brûle dans votre foyer : il est donc prudent de lui prodiguer des dons. Il ne faut jamais parler mal du feu ni donner du feu de son foyer à un homme inconnu. Restent les feux-follets que les esprits locaux allument pour se distraire (*Ulus* de Nam, 1889).

Je terminerai mon étude des croyances yakoutes par la description des cérémonies riantes, faites en plein soleil, au milieu de la gaîté générale, au printemps et en été, en l'honneur des dieux de l'abondance et des sources de la vie. Ces cérémonies sont du ressort de chamanes spéciaux appelés « chamanes d'été » (*saingy*) ou « chamanes blancs ». Le principal objet de ce culte est *Aisyt*, la déesse de la fécondité et de la procréation. Elle réside à l'Orient, dans la partie du ciel où le soleil se lève en été : celle-là c'est l'Aisyt des hommes. Quant à l'Aisyt des chevaux, on la trouve là où le soleil se lève en hiver ; sous terre, demeure

l'Aisyt des bêtes à cornes. Quant Aisyt descend sur la terre, elle s'installe au dessus du lit des maîtres de la maison. Les jeunes filles mettent sur une planche, devant leur lit, une figurine d'Aisyt afin d'obtenir la fécondité.

C'est Aisyt qu'on implore pour avoir des enfants, surtout pour avoir des fils. Le jour où le chamane doit venir pour invoquer Aisyt, on nettoie la yourte, tout le monde mange bien, s'habille comme pour une fête, de façon que la déesse trouve, à son arrivée, des visages souriants. Le chamane choisit parmi les assistants neuf jeunes filles innocentes et neuf jeunes gens encore vierges ; il les range côte à côte (*nar-nar*), les jeunes gens à droite, les jeunes filles à gauche ; puis il s'avance à leur tête, son tambourin à la main et en chantant des hymnes ; ils le suivent en se tenant par la main et ils chantent en chœur *Aihal ! Ouroüï ! Aihal !* Le chamane énumère dans ses prières tous les dieux et tous les esprits alliés à Aisyt. Le chamane monte ainsi vers le ciel et y conduit les jeunes couples ; mais les serviteurs d'Aisyt se tiennent aux portes, armés de fouets d'argent : ils repoussent tous ceux qui sont corrompus, méchants, dangereux ; on n'y admet pas non plus ceux qui ont perdu trop tôt leur innocence.

Dans les chansons, on appelle Aisyt « la Dame qui se tient à demi couchée et qui porte sur la poitrine la dépouille d'une zibeline largement étendue ». « Sa toque lui recouvre les oreilles ; elle a des bottes en peau de loup qui lui remontent jusqu'aux reins et où huit lacets sont dénoués. » On lui demande « le rire et la gaieté (*külüm-alaïan*) « pour que le nouvel être, après sa naissance, vive, s'asseye et croisse heureusement ». Auparavant, les riches avaient la coutume de consacrer une bête à Aisyt, quand leurs femmes étaient enceintes, et l'on sacrifiait l'animal au moment des couches, c'est-à-dire à l'instant où Aisyt, escortée de ses jeunes vierges et de ses jeunes garçons, « esprits des herbes, des arbres, des fleurs, des champs », se manifestait en personne au dessus de l'oreiller de la femme. Si celle-ci était condamnée, Aisyt ne se montrait pas. On offrait à Aisyt et à son escorte les

entrailles et la tête de la bête sacrifiée : le reste était dévoré par les gens de la maison, par les hôtes et enfin par la vieille femme qui veillait sur la malade, et qui l'assistait pendant l'accouchement. Aussitôt l'enfant né, cette vieille femme jetait du beurre dans le feu en disant : « Nous te remercions, ô Aisyt, pour tes bontés, et nous te prions de nous les accorder à l'avenir ! »

En général, Aisyt reste pendant trois jours près de la couche de la jeune mère qui pendant tout ce temps-là doit rester étendue sur le sol couvert de paille. Le troisième jour, elle se lave et s'étend dans son lit. Il ne doit pas y avoir alors d'hommes dans la yourte. Près du feu, coiffées de leurs toques de fourrures, les voisines et les femmes de la maison versent du beurre fondu dans le feu, en mangent, s'en barbouillent le visage, et par trois fois poussent des rires bruyants : « *Ihéhé*! » Pour cette cérémonie, on prépare trois terrines de beurre : une pour Aisyt, une autre pour la vieille garde-malade, et enfin une troisième pour les voisines.

La cérémonie s'est enfin terminée : on a brûlé ou mangé tous les restes de viande ; les hôtes se retirent. La vieille assistante ramasse la paille, enlève tous les vestiges de l'accouchement et va les porter au loin, dans la forêt, pour les déposer bien haut, sur une branche. Aisyt se retire : elle a rempli sa mission. L'âme que lui avait remise son père *Djesegeï*, Seigneur de la Redoutable Race Divine (*Djesegeï Aï-Tördö-ouordah-Toïona*), cette âme humaine, elle l'a déposée dans « le monde du milieu ». Les greffiers célestes ont déjà écrit dans les livres d'Aï-Toïon la destinée de la nouvelle âme qui va vivre comme il est écrit.

« Mais cette âme n'oubliera pas le monde étoilé d'où elle est venue et elle ne cessera d'y aspirer, et elle aura la nostalgie de sa première patrie » (*Ulus* de Kolym, 1883).

C'est ainsi que les Yakoutes expliquent notre tendance vers un idéal et notre douleur de ne pas l'avoir atteint.

WENCESLAS SIEROSZEWSKI.

ANALYSE DES AUTRES MÉMOIRES

PRÉSENTÉS

A LA SECTION I

(*Religions des non-civilisés et histoire générale des Religions*)

1

Origine de la pensée religieuse et des religions, par H. Camerlynck, membre de l'Académie des Sciences, Lettres et Arts, d'Amiens (séance du 3 septembre).

Le fort mémoire de M. Camerlynck contient une série d'extraits des travaux de Champollion-Figeac, Suleau de Lirey, J. B. F. Obry, Victor Duruy, de Crozals, Réthoré, du compte-rendu du Parlement des Religions, à Chicago, par M. Bonet-Maury, et quelques considérations sur la religion de Mithra et sur celle des Hébreux. Ces citations et extraits sont destinés à établir le monothéisme primitif plus ou moins rudimentaire, qui a été constaté dans toutes les parties du monde. « A peu près partout il est question de l'intelligence suprême qui sépare et classe méthodiquement la matière d'abord confuse, poursuit son œuvre par la création de l'univers et le termine en façonnant l'homme. Les autres divinités qui viennent ensuite, personnes, animaux et choses, sont inférieures au Créateur. Les religions semblent donc remonter à une origine commune, puisqu'elles dérivent du même principe, et corroborer l'opinion de la collectivité des êtres de la Création. »

Cette foi première serait ainsi l'expression embryonnaire de la religion à laquelle la philosophie a donné le nom de *naturelle*.

II

Le totémisme dans ses rapports avec la formation du clan, la zoolâtrie et la métensomatose, par M. Raoul DE LA GRASSERIE (séance du 3 septembre). Ce mémoire sera publié dans la « Revue de l'Histoire des Religions ». En voici le résumé :

Le totémisme consiste essentiellement dans la vénération, non pas dans l'adoration proprement dite, d'une espèce animale ou végétale prise dans son type ou son ancêtre commun, espèce qui devient la protection individuelle de celui qui l'a adoptée comme patron ou comme ancêtre. Il est distinct de la zoolâtrie ou de la métensamotose (transmigration de l'homme après la mort dans le corps des animaux). L'auteur pense que le totémisme a pu favoriser la zoolâtrie et celle-ci la métensomatose et que le tout forme, à côté de la religion normale et de droit commun (soit la religion divine proprement dite) et à côté de la religion humaine ou mortuaire, une religion particulière plus clémente que la première, plus élevée que la seconde, où l'on cherche au-dessus de soi un protecteur individuel.

Le totémisme paraît dériver du fétichisme. Des deux parts il s'agit d'un patronage individuel, d'un dieu qui soit à nous, factice (par introduction magique d'un esprit ou par adoption); de part et d'autre, d'individuel il peut devenir patron de la famille, du clan ou de la tribu; ce sont deux religions latérales de protection, à côté de la religion principale d'adoration.

Du fétichisme, qui s'applique à des objets inanimés, au totétisme, qui s'applique à des animaux, des plantes ou des êtres jugés animés, il y a progression. Le totémisme, il est vrai, implique une idée de parenté et de génération entre l'homme et son totem; cela résulte de la substitution de l'être animé à l'objet inanimé. D'ailleurs la notion du totem ascendant générateur existe surtout quand il s'agit du totem du clan ; le totem individuel est plutôt un patron. Le totémisme est l'abstraction du fétichisme, puisque l'espèce est l'objet de la vénération et non plus l'objet concret ou l'animal individuel.

Dans le totémisme la plante n'est que le succédané de l'animal. « Nous pensons qu'il faut distinguer ces trois phénomènes religieux : le totémisme, la zoolâtrie et la métensomatose et que le lien qui les relie, quant à l'objet, n'est pas nécessairement celui d'une genèse. Il y aurait même

là trois ordres d'idées différents » : le culte totémique aurait une corrélation étroite avec le fétichisme qui l'a précédé et le culte des anges gardiens ou des saints patrons qui l'a suivi; ce serait, d'ailleurs, un demi-culte, en ce sens que l'objet adoré serait plutôt un objet vénéré. L'idée de la métempsychose se relierait au culte ancestral. Enfin la zoolâtrie se rattacherait au grand culte; elle aurait aussi sa racine dans une incarnation, mais dans celle d'une divinité, dans un avatar. Entre ces cultes il n'y a pas une genèse véritable, mais ils se touchent et se favorisent sur plusieurs points.

Le totémisme a joué un rôle social considérable en établissant la famille artificielle avant que pût s'établir la famille naturelle et en facilitant le passage du matriarcat au patriarcat.

Les survivances du totémisme sont la croyance au bon ou mauvais génie individuel, celle aux anges gardiens, aux saints patrons.

III

Histoire de la religion primitive, par M. Michel ZMIGRODSKI (séance du 5 septembre).

Le contenu de ce mémoire a été publié avec de nombreux développements sous le titre : *Przeglad archeologji do Historji pierwotnej Religiji* (Cracovie; Ksiegarnia spólki Wydawniczej Polkskiej, 1902, 1 vol. in-8 de 188 p. et 609 dessins). L'auteur a fait autographier à la suite de ce volume un texte rédigé par lui-même en français.

Sa communication au Congrès a été le commentaire succinct d'une immense carte murale de 12 mètres de long, reproduisant en 1.500 figures les formes innombrables des symboles primitifs. Il n'a pas été possible de donner une reproduction de cette carte. Elle commence à Hissarlik et se ramifie en deux directions : 1° la Bactrie, les Indes, la Chine, l'Amérique; 2° la Grèce, l'Empire Romain, l'Europe centrale, la Scandinavie, l'Amérique. — Le résumé suivant de la communication de M. de Zmigrodski a été fait sur les notes laissées par l'auteur.

La carte des symboles primitifs peut être considérée à trois points de vue : 1° spéculatif; 2° graphique; 3° historique.

1° *Point de vue spéculatif* : Le monothéisme est la forme primitive de la religion. Partout on retrouve des vestiges d'un culte aniconique. Le premier maître de l'homme fut la mort et la première chose qu'il apprit fut que toute chose dépendait de la chaleur et de la lumière. De

là l'idée que Dieu soutient toute vie par la lumière et par la chaleur. Le tracé graphique de la marche apparente du soleil sur l'horizon et sous l'horizon donne soit deux arcs de cercles qui se coupent ou se superposent, soit deux triangles, soit des combinaisons de l'arc de cercle et du triangle. Le svastika et la croix svasticale, ustensiles qui servent à obtenir le feu par le frottement, sont également figures sacrées et peuvent se combiner avec les précédentes. La lune, croissante et décroissante, apparaît aussi comme un symbole de la vie ; il en est de même des jeunes pousses qui présentent très souvent trois ramifications. On obtient ainsi les cinq symboles primitifs, donnant lieu à de nombreuses combinaisons : *a*. Le soleil ; *b*. le svastika ; *c*. la croix ; *d*. la lune ; *e*. les trois branches.

2° *Point de vue graphique*. Dans chaque symbolique agissent deux courants opposés : l'un tend à détruire, pièce par pièce, la forme pure d'un symbole et à le faire dégénérer en une sorte de griffonnage incompréhensible ; l'autre, par des additions d'ornements, tend vers une figuration ornementale dans laquelle la forme originelle a presque entièrement disparu. Il ne faut pas faire abus de la graphique sous peine d'aboutir à des conclusions fantaisistes : mais quand la série des figures transitoires n'est pas trop longue et qu'elles sont attestées par des monuments, c'est une morphologie parfaitement légitime. Les complications du dessin deviennent plus nombreuses à mesure que les ressources de la civilisation industrielle et de l'art augmentent.

3° *Point de vue historique*. Si nous examinons toutes les images figurant la divinité sur la carte (Vénus de Hissarlik, Athênê des vases, divinités des Hittites, d'Assyrie, etc.), nous constatons que toutes portent les mêmes symboles. Il en résulte qu'ils proviennent d'un culte unique antérieur. « Ce culte avait un caractère très doux. Nous ne trouvons nulle part dans ses symboles aucun trait de communauté avec des figurations de bêtes féroces. L'éléphant, le cheval, la biche, le cerf, les oiseaux aquatiques, les plantes, le soleil, la lune, les astres, la foudre, les branches d'arbre, voilà les seuls êtres vivants et les seuls objets que nous puissions retrouver dans nos symboles. Ce n'est qu'une fois, en Asie Mineure, que nous trouvons le lion figurant visiblement le soleil, de même qu'à Rome nous trouvons l'aigle qui tient la foudre dans ses serres..... Nous voyons le svastika sur le soleil et le soleil sur le svastika. Une telle promiscuité prouve l'égalité de valeur de ces symboles ; elle montre aussi que ces deux symboles ne sont que des expressions conventionnelles d'une idée plus élevée, plus générale, plus spirituelle, c'est-à-dire

que le soleil et le svastika, ou plutôt la lumière et la chaleur en général, ne sont que la manifestation de cette idée du Dieu suprême ».

De nombreux exemples prouvent que ces symboles ont pénétré dans le christianisme. L'auteur étudie aussi, à ce point de vue, la numismatique du moyen âge. En terminant il constate que cette symbolique, en s'introduisant chez des peuples de race différente de la nôtre, p. ex. chez les Chinois, conserve beaucoup mieux sa pureté. En Amérique elle s'est conservée presque intacte jusqu'à nos jours chez les Indiens (la croix préchrétienne désignant les pluies qui viennent des quatre points cardinaux).

IV

L'influence de la science sur la religion, par M. Paul Carus, de Chicago, directeur de *The Open Court* et de *The Monist* (séance du 7 septembre).

Partout et sous toutes ses formes, la religion est une conception du monde, sentie et appliquée dans la conduite morale. La religion est sentiment, mais le sentiment est déterminé par les idées qu'on se fait de la signification du monde et il trouve son application immédiate dans les actes.

Il n'y a pas contradiction entre la science et la religion. Une religion qui dédaigne la science est condamnée. La vérité certifiée par la critique et vérifiée par l'expérience est le sauveur de l'humanité. Quiconque est imbu de l'esprit de la science possède une religion.

La science de la religion conduit à la religion de la science. La science de la religion étudie la nature de la religion, sa signification, son origine, tandis que la religion de la science consiste en cette conviction que la vérité seule peut résister à la critique et que toute erreur démontrée doit être abandonnée. Il ne s'agit pas d'abandonner la théologie, mais de comprendre les problèmes plus profondément, c'est-à-dire d'appliquer d'une manière sérieuse la méthode scientifique à cet important domaine de la vie.

La religion de la science est vraiment catholique. On peut affirmer qu'aujourd'hui la foi en la science est devenue une véritable conviction religieuse à peu près chez tous les hommes.

V

Les transformations religieuses qui s'opèrent aux pays des ba-Rotsi et des ba-Souto, par le capitaine Alfred BERTRAND (séance du 7 septembre).

M. A. Bertrand fait part au Congrès de quelques impressions recueillies par lui en 1895-1896 et 1898-1899, chez les ba-Rotsi et les ba-Souto, au cours de voyages d'exploration dans l'Afrique australe. Il donne quelques renseignements sur l'état religieux et moral dans le royaume de Lewanika, au nord de Zambèze (12°-18° degré de latitude sud ; 20°-29° longitude est de Greenwich) avant l'action exercée par les missionnaires de la Société évangélique de Paris, notamment par M. Coillard depuis 1884. Puis il décrit la transformation qui s'est opérée sous leur influence; celle-ci est prépondérante auprès du roi lui-même. Léwanika n'avait cependant pas encore officiellement embrassé le Christianisme, parce qu'il ne veut pas renoncer à la polygamie. Mais le prince héritier Litia est chrétien et mari d'une seule femme.

Chez les Ba-Souto l'action missionnaire chrétienne est beaucoup plus ancienne. Commencée en 1833, elle a pris un grand essor depuis 1859 après l'arrivée de M. Adolphe Mabille. Il y a lieu de remarquer, ici surtout, l'École normale et l'École biblique de Morija qui ont fourni près d'un millier d'instituteurs et d'évangélistes indigènes.

M. Bertrand termine sa communication en rappelant l'éloge des missionnaires de toute dénomination prononcé par M. Mac-Kinley, président des États-Unis, à la conférence universelle des Missions évangéliques (avril-mai 1900).

VI

De la sexualité chez les divinités, par M. RAOUL DE LA GRASSERIE (séance du 7 septembre). — Ce mémoire a été publié dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (t. XLVIII, p. 48 à 67).

Le point de départ est la non-sexualité chez les dieux, parce qu'ils sont au début naturistes et que, dans la phase des relations sexuelles non réglées chez les hommes, l'idée de sexualité n'attire pas plus l'atten-

tion que celle de toute autre relation. Le dieu individuel, le fétiche, n'aurait aucune raison d'être sexué; il ne fonde jamais de famille divine, ce n'est même pas un dieu viager, car le caprice de son adorateur suffit pour lui retirer sa divinité. Tant que les dieux ne sont pas anthropomorphisés, ils ne possèdent pas de sexe, ils restent isolés; on ne crée pas de famille entre eux. Si la supposition d'une génération est nécessaire, on imagine une génération asexuée.

Sous l'influence de l'imitation anthropomorphique on a commencé à admettre des déesses à côté des dieux, quoique les dieux mâles restent toujours plus nombreux. Il y a des déesses qui ne forment pas couple avec les dieux. Ensuite on a uni un dieu à une ou plusieurs déesses ou, plus souvent encore, on a constitué la triade du père, de la mère et de l'enfant. La sexualité divine périt par son propre excès, parce qu'elle est devenue dévergondée dans les mythes et légendes formés autour des dieux.

Le christianisme supprima l'anthropomorphisme en le remplaçant par l'incarnation temporaire de la personne divine. Il spiritualisa la triade en la convertissant en trinité; au lieu d'imiter le corps humain, il imita l'âme humaine. Avec lui la sexualité divine disparaît et ce fut dès lors au tour de l'adorateur de se modeler sur la conception idéalisée de son dieu et de chercher à diminuer ou même à anéantir en lui la vie sexuelle. Elle est supprimée dans le processus de l'incarnation; le Christ est le fils d'une vierge en qui la maternité s'est conservée, mais la sexualité a été abolie.

Dans beaucoup d'autres religions encore, la vie asexuée de la divinité provoque de la part des fidèles une tendance à supprimer dans leur propre vie la sexualité (anachorètes, ermites moines).

Cependant la sexualité humaine réagit de plusieurs manières. Il y a d'abord ceux dont l'instinct génésique normal, violemment comprimé, prend sa revanche sous le couvert de l'hypocrisie ou dans des pratiques anormales. Puis il y a ceux chez lesquels la suppression morale de la sexualité, par imitatation de la divinité, produit une exaltation mentale considérable à l'égard de la divinité. C'est l'amour divin des mystiques, un amour psychologique ayant pris la place de l'amour physiologique. Enfin, par le fait que la divinité devient de plus en plus abstraite, l'homme en devient plus indépendant et retourne à sa vie sexuelle, sans se préoccuper de l'asexualité divine.

TABLE DES MATIÈRES

DU FASCICULE III

(SECTIONS I ET VII)

Mémoires analysés.

ANGERS, IMP. A. BURDIN ET Cie, RUE GARNIER, 4.





